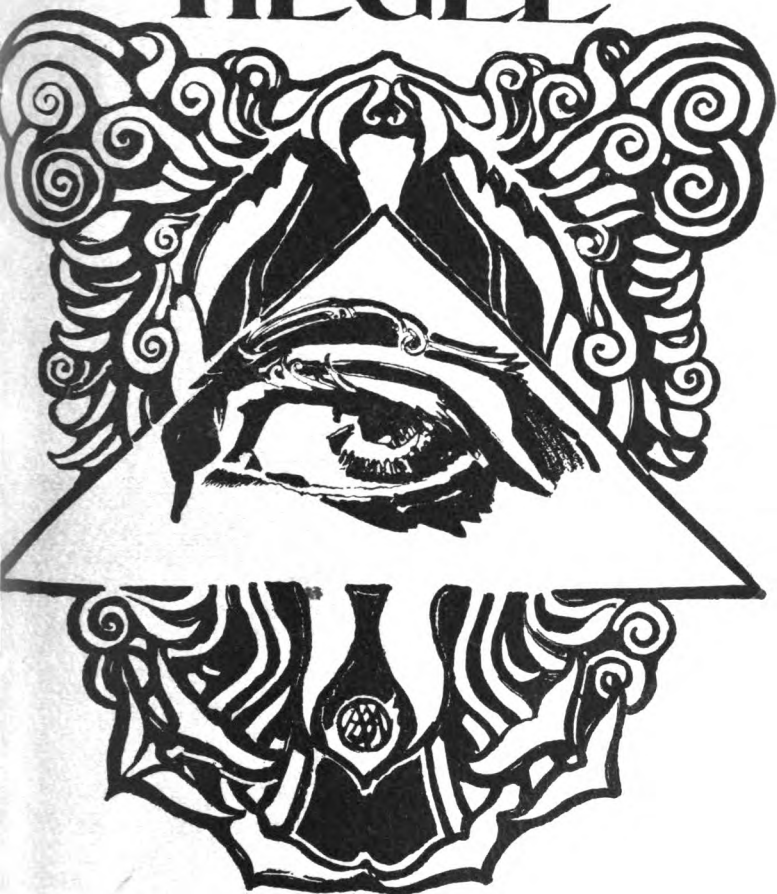
J. G. HIBBEN

LA LOGICA DI HEGEL

PICC.LA BIBL.CA
DI SCIENZE
MOD.NE N.RO 189
FRAT.LLI BOCCA
EDITORI

LA LOGICA DI HEGEL

JOHN GRIER HIBBEN
Dottore in filosofia
Titolare della cattedra di Logica *Stuart* nell'Università
di Princeton (New Jersey)

La Logica di Hegel

(SAGGIO D'INTERPRETAZIONE)

TRADUZIONE DALL'INGLESE E PREFAZIONE
DI
GIUSEPPE RENSI

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA

1910

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

I.

Il movimento idealistico, che si afferma sempre più sicuramente nel campo filosofico odierno, ripete press'a poco lo stesso cammino che ha percorso il pensiero nel periodo classico della metafisica tedesca.

Partendo dall'idealismo critico kantiano, prima di giungere all'idealismo assoluto quale venne completamente sistematizzato in Hegel, il pensiero metafisico tedesco traversò il periodo del romanticismo filosofico, il periodo delle brillanti, bizzarre, capricciose e fantastiche speculazioni degli Schlegel e di Novalis. La posizione di Kant era questa: il mondo, il mondo *nostro*, a parte l'inconoscibile noumeno, è creato dalle nostre fondamentali determinazioni mentali, dalle categorie logiche del nostro intelletto. Di qui era facile e spontaneo il passo all'altra posizione: dunque, il mondo è creato dalla *mia* mente,

dal *mio* spirito soggettivo; esso è una libera formazione del mio *io*. Tale la posizione che assunsero appunto gli Schlegel, Novalis e gli altri romantici. Solo in un terzo momento, anche dietro l'impulso della necessità di por fine al capriccioso sbrigliarsi a cui era sospinto il pensiero da questo suo secondo atteggiamento, doveva sopravvenire un'ulteriore e definitiva posizione: quella di cui Hegel è il principale rappresentante, e che però era già implicitamente contenuta nella dottrina di Kant, particolarmente nella *Critica del Giudizio*. Vale a dire: ciò che crea il mondo sono bensì le categorie mentali; ma non le categorie mentali della mente individuale, e nemmeno le categorie mentali *in quanto* esistono nella mente umana in generale. Bensì le categorie mentali *in quanto*, prima di esistere nella mente umana e raccogliersi in questa in unità cosciente, esistono nel germe, nel centro, nella sostanza del Tutto.

Sopra un ritmo quasi esattamente parallelo a questo, corre il pensiero contemporaneo. Si può forse dire che chi lo scosse dal « sonno dogmatico » del positivismo, e lo ricondusse, sia pure indirettamente ed in parte, al criticismo, fu Nietzsche (1). Da questa prima posizione critica

(1) Chi vuol vedere rispecchiato in una mente geniale il fatto che Nietzsche sia di guida al ritorno al criticismo, legga i libri di Jules De Gaultier, specialmente *De Kant à Nietzsche* (Mercure de France, 1900) e *Les Raisons de l'Idéalisme* (id., 1906).

esso passò ad una perfettamente analoga a quella della filosofia romantica, col pragmatismo, in cui è l'*io* individuale, è lo spirito *mio*, è la volontà di credere, che crea il mondo. E dal pragmatismo va ora incamminandosi con sempre più chiara sicurezza ad un nuovo idealismo assoluto.

L'approdare del pensiero contemporaneo all'idealismo assoluto, che si constata da tanti segni, richiama l'attenzione alla dottrina di colui che nel periodo precedente ha dato la più grande sistemazione di quell'idealismo, alla dottrina di Hegel. La dottrina di Hegel ritorna ad essere il punto di convergenza del pensiero moderno, non nel senso che questo intenda letteralmente ripeterla, ma nel senso che esso intende liberamente ripensare e riprodurre in linguaggio e in termini mentali propri, quella che, essendo la sostanza centrale del pensiero hegeliano, si manifesta essere nello stesso tempo la mèta verso cui tende il movimento idealistico odierno: — il concetto, cioè, che l'Assoluto, la sostanza profonda, la realtà ultima e definitiva del Tutto è ragione, è spirito, è autocoscienza.

Opportunamente, quindi, il Croce e il Gentile hanno iniziato la loro collana dei classici della filosofia moderna con l'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche* di Hegel, tradotta dal primo. Ma, per chi non abbia già penetrato la dottrina hegeliana, questo libro è un libro chiuso con sette sigilli, un accozzamento di parole senza senso. Nè giova a render chiaro il significato della *Enciclopedia*, a chi non sia già iniziato nell'hege-

lianismo, l'altro libro del Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, dotta critica del sistema, fatta da un profondo conoscitore di esso, che non può essere compresa se non da quelli che già lo conoscano; libro che si deve leggere come coronamento dello studio del sistema hegeliano non come avviamento a questo studio. Meglio adeguato all'uopo di dare una prima idea generale dell'hegelianismo è il volume del Mariano: *Dall'Idealismo nuovo a quello di Hegel*; ma neppur questo giova ad aiutar a seguire particolareggiatamente, nei loro sviluppi e nelle loro complicazioni ed oscurità, le difficili tappe del pensiero del filosofo di Stuttgarda.

Mancava ancora in Italia un libro che, in questo momento di ritorno, consapevole o inavvertito, all'hegelianismo, servisse di vera e propria propedeutica all'*Enciclopedia* e in generale alla filosofia di Hegel; un libro che riproducesse, traducendola dall'esasperante linguaggio hegeliano in linguaggio comune, la parte fondamentale di quella filosofia, la *Logica*; che la riproducesse, seguendo rigorosamente l'originale, cosicchè la lettura di quello aiutasse direttamente a render comprensibile la lettura di questo; un libro, insomma, che, pur senza essere così profondo come la *Logique de Hegel* del Noël (del resto facilmente accessibile ad ogni lettore italiano) fosse ugualmente chiaro (per quanto si può esserlo in questa materia) e forse più, perchè più elementare nel metodo di trattazione.

Noi crediamo che il volume dell'Hibben, che qui presentiamo tradotto, risponda a queste condizioni. Epperò riteniamo d'aver fatto, nel voltarlo in italiano, cosa non inutile alla cultura filosofica del nostro paese, nel momento presente di rinascita dell'idealismo, e cosa che potrà, in qualche parte, contribuire ad avviare il movimento idealistico, ancora alquanto confuso e disordinato, verso la mèta solida e sicura, ove tende necessariamente a culminare, verso la mèta dell'idealismo assoluto, a cui il suo stesso intimo ritmo spontaneamente lo guida.

Ma per un'altra ragione noi crediamo utile questo libro, specialmente da noi e nel presente momento. I maggiori restauratori dell'idealismo filosofico nel nostro paese — e sopratutto appunto i restauratori dell'idealismo hegeliano — hanno avuto una specie di cura gelosa nell'allontanare rigorosamente da esso ogni idea religiosa, e nel farlo apparire, curando sopratutto l'esame dei suoi elementi tecnici, come una filosofia, che non solo non abbia nulla a che fare con la religione, ma che anzi la escluda recisamente. Ora noi pensiamo che questo libro servirà invece di avviamento a scorgere questa verità, che l'idealismo hegeliano — l'idealismo assoluto verso cui confluisce il pensiero filosofico odierno — contiene necessariamente in sè una religione, anzi è essenzialmente una religione, è la logica e inconfutabile dimostrazione della esistenza di Dio, della sua natura, del suo rapporto col mondo finito; e che precisamente la

costruzione d'una concezione speculativa della religione è lo scopo sommo e la grande tendenza animatrice dell'idealismo assoluto.

Questa verità tenuta nell'ombra dai rinnovatori italiani dell'idealismo hegeliano (forse per la paura che il grossolano materialismo li confondesse coi credenti volgari o coi clericali) è stata invece posta in vivissima luce dai maggiori commentatori stranieri di Hegel, ad esempio dal Noël nella sua *Logique de Hegel* e dallo Stirling in *The Secret of Hegel*, come pure, sebbene in grado minore, dall'Hibben stesso in questo suo libro. Essa è la verità che zampilla limpidissima dai libri del più geniale continuatore contemporaneo di Hegel, da colui che meglio incorporò in formule intellettuali moderne « ciò che v'è di vivo » nella sua filosofia, dall'americano Josiah Royce (1). È la verità che scaturisce pure da libri di filosofia religiosa come quelli del rettore Caird (2), i quali, partendo immediatamente da preoccupazioni di ordine religioso, rintracciano l'unica base solida della religione appunto nei concetti fondamentali dell'hegelianismo. È la verità, la quale fa di questa

(1) Cfr. Royce, *Lo Spirito della Filosofia moderna*, tradotto in italiano da chi scrive; finora apparsa la prima parte (Laterza, 1910); e *The God and the Individual* (Macmillan, 1901-1904).

(2) John Caird, *Introduzione alla filosofia della Religione*. Traduzione italiana (Società editrice Pontremolese, 1909).

filosofia, non unicamente un astruso ed arido succedersi di formule logiche, ma qualche cosa di intensamente vitale, qualche cosa che abbraccia ed investe gli interessi più vivi e profondi dell'anima umana, qualche cosa in cui le formule logiche, apparentemente aride, non sono che l'impalcatura per giungere nel cuore di questi più alti e appassionanti interessi umani.

II.

La grande concezione religiosa di Hegel ci è data dagli ultimi tre paragrafi dell'*Enciclopedia*, che sono appunto il pinnacolo supremo a cui di passo in passo, il suo sistema perviene.

Gioverà prendere le mosse da essi.

« La prima apparenza è costituita dal sillogismo, che ha per base, come punto di partenza, la logicità; e la natura per termine medio, che congiunge lo spirito con sè stessa. La logicità diventa natura; e la natura, spirito. La natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza, non si scinde in estremi di astrazione finita, nè si separa da essi facendosi alcunchè d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro; giacchè il sillogismo è nell'idea e la natura è essenzialmente determinata come punto di passaggio e momento negativo, ed è in sè l'idea; ma la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del trapasso, e la scienza quella del-

l'andamento necessario, cosicchè la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con sè stesso.

« Questa apparenza è soppressa nel secondo sillogismo, in quanto questo è già il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, presuppone la natura, e la congiunge con la logicità. È il sillogismo della riflessione spirituale nell'idea: la scienza appare come un conoscere soggettivo, il cui scopo è la libertà, ed esso stesso è la via di produrla.

« Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per termine medio la ragione che sa sè stessa, l'assolutamente universale: termine medio, che si dualizza in spirito e natura, fa di quello il presupposto come processo dell'attività soggettiva dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea, che è in sè ed oggettivamente. L'autogiudizio dell'idea nelle due apparenze determina queste come le sue manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa sè stessa); e si riunisce in essa in modo che è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e svolge, e questo movimento è altresì l'attività del conoscere. L'idea, eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode sè stessa eternamente, come spirito assoluto » (1).

Il primo modo, adunque, in cui (secondo questi fondamentali paragrafi dell'*Enciclopedia*) la mente

(1) Trad. Croce.

apprende la verità filosofica, è quello del passaggio dal Logos o Idea alla Natura, e da questa allo Spirito.

Per chi, abituato a concezioni filosofiche di ordine tutto diverso, come il positivismo, l'evoluzionismo, il materialismo, trovi incomprensibile, e forse pazzesco, il concetto che l'Idea abbia creato la Natura, ci siamo convinti che giovi incominciare, onde avvicinarsi a comprendere la concezione hegeliana, dalla proposizione che sta con questa in perfetta antitesi, dalla proposizione, cioè — cosa che può sembrar paradossale — del più assoluto e radicale materialismo, la quale ha appunto inoltre il vantaggio di essere famigliare al maggior numero.

La proposizione è questa: il pensiero è un prodotto della materia, il pensiero è la materia che pensa.

Partiamo dunque da questa proposizione « il pensiero è la materia che pensa »; nella quale nessuno trova nulla di astruso e di « metafisico ».

Che cosa veniamo noi a dire quando diciamo che il pensiero è la materia che pensa? Noi veniamo a dire che è la materia la quale ha dato origine a tutte le cose dell'universo, e, in ultimo, anche al pensiero. Noi veniamo a dire che questa materia ha costituito di sè i mondi, ha formato le primissime forme organiche, si è plasmata successivamente in organismi sempre più perfetti, e finalmente mediante il più perfetto di tutti, quello umano, è potuta diventare materia pensante, è potuta assurgere al pensiero.

E che cosa pensa la materia diventata cervello umano, resasi suscettibile di pensiero? Essa pensa tutto l'universo, tutti i mondi, tutti gli organismi, tutta l'evoluzione di essa stessa materia dallo stato inorganico al pensiero. Essa pensa, in una parola, sè stessa. Noi siamo dunque condotti a modificare la proposizione da cui partimmo, così: « il pensiero è la materia che pensa a sè stessa, il pensiero è la materia che *si* pensa ».

Questa proposizione « il pensiero è la materia che si pensa » implica dunque la concezione dell'universo come un tutto unico, come un individuo, svoltosi mediante l'evoluzione di un'unica sostanza, la materia, la quale al sommo di questa sua evoluzione è pervenuta al pensiero, cioè al pensiero di sè. Il pensiero, è, adunque, l'ultimo grado dell'evoluzione della materia, è la stessa materia giunta al suo scalino più alto. E la scienza (questo pensiero maggiormente intensificato) non è, essa pure, che la materia che *si* pensa sempre più chiaramente, che *si* conosce sempre meglio.

Depurando tale concetto del suo troppo crudo « materialismo », noi possiamo esprimerlo colle parole del De Marinis nel suo *Sistema di Sociologia*: « Il pensiero nel suo sorgere e nel suo progredire non è se non che la realtà che si svela a sè stessa, che si conosce. Il sapere è il reale. Tra l'uno e l'altro non v'è dualità, ma continuazione ed identità.... La scienza è la stessa realtà naturale, l'unità cosmica che, svol-

gendosi, in un momento del suo cammino, si conosce » (1).

Queste sono parole di un positivista, e contenute in un sistema che, in un certo senso (nel senso cioè che in esso il più vi si vuol ricavare dal meno), è l'esatto contrapposto di quello di Hegel. Eppure quelle parole si possono considerare comprendenti embrionalmente tutta la prima concezione, il primo « sillogismo » hegeliano: quello del passaggio dall'Idea alla Natura e da questa allo Spirito.

Siamo infatti pervenuti a scorgere nel pensiero (e in quel pensiero superiore che è la scienza) la materia, o, come assai meglio dice il De Marinis, la realtà naturale, che giunta all'apice del suo sviluppo, conosce sè stessa; siamo pervenuti a scorgere nel pensiero e nella scienza l'ultimo stadio raggiunto, nella sua evoluzione, dalla stessa realtà naturale considerata come un tutto unico.

Il pensiero è, adunque, l'ultimo stadio che la stessa realtà naturale nella sua evoluzione ha raggiunto. Come un seme vegetale piantato nella terra si sviluppa, cresce, diventa albero, e, alla fine del suo processo vegetativo, produce un frutto; così la realtà naturale, alla fine del suo processo, produce il pensiero. Il pensiero è il frutto che la realtà naturale ha prodotto al termine del suo sviluppo.

---

(1) De Marinis, *Sistema di Sociologia* (Torino, Unione Tipog. Edit., 1901, pag. 107 e 91).

Fermiamoci qui e facciamoci questa domanda: quando abbiamo dinanzi la linea percorsa da un unico processo, lo sviluppo scaturito da un germe, come facciamo a caratterizzare l'essenza di ciò che si è sviluppato? La risposta è la seguente: noi guardiamo allo stadio finale raggiunto da ciò che si è sviluppato; da quello stadio finale apprendiamo la natura di questo *ciò*; e diciamo che questo *ciò*, in tutti i momenti del suo sviluppo e fin nel suo germe, possedeva come sua vera essenza, quella che si è manifestata compiutamente nello stadio finale dello sviluppo, nel frutto.

Ecco, per esempio, lo sviluppo che dal germe umano fecondato ha condotto all'uomo adulto. Come faremo noi per caratterizzare l'essenza di ciò che si è sviluppato? Guarderemo allo stadio finale, al risultato ultimo, raggiunto da questo *ciò*. E siccome, nell'esempio dato, lo stadio finale presenta chiaramente manifestata un'essenza che, tanto per intenderci, chiameremo « umanità »; così ne concluderemo che l'essenza di ciò che si è sviluppato era, in tutti i momenti del suo sviluppo, questa appunto, l'« umanità »; e che essa era già contenuta, potenziale ed implicita, nel germe donde lo sviluppo procedette, anzi formava la stessa intiera costituzione intima di questo germe.

Applichiamo questo stesso procedimento allo sviluppo dell'universo. Come dobbiamo fare (domandiamoci anche qui) per caratterizzare l'essenza di ciò che nell'universo si è sviluppato?

E la risposta dev'essere, come per l'esempio ora recato: guardiamo allo stadio finale, al risultato ultimo raggiunto da questo *ciò*. E siccome lo stadio finale dello sviluppo dell'universo presenta chiaramente manifestata (naturalmente manifestata a sè stessa: perchè fuori dell'essenza dell'universo non c'è altro a cui questa essenza possa manifestarsi; e « manifestata a sè stessa » vuol dire diventata cosciente di sè) presenta, dunque, chiaramente manifestata, l'essenza « pensiero »; così, anche qui, dobbiamo concluderne che l'essenza di ciò che si è sviluppato, l'essenza dell'universo, fu sempre, in tutti i momenti dello sviluppo, questa appunto che, ora, nella sua completa manifestazione, appare come pensiero; e che questa essenza « pensiero » era già contenuta, potenziale ed implicita, nel germe donde lo sviluppo dell'universo procedette, anzi formava tutta quanta la costituzione intima stessa di questo germe.

A questo punto noi scorgiamo che la proposizione donde eravamo partiti è completamente rovesciata. Avevamo detto: il pensiero è la materia che si pensa, il pensiero è il prodotto della materia. E siamo stati condotti a dire: siccome il pensiero è la qualità, che, pienamente sviluppata, si mostra all'apice dello sviluppo, così essa deve essersi trovata in tutto lo sviluppo, anzi averne costituito per intero il germe. Il germe dell'universo è costituito di pensiero, implicito e virtuale. Non è la materia che ha prodotto il pensiero; ma è questo pensiero im-

plicito e virtuale che ha prodotto anche la materia (1).

---

(1) Si dice: I fenomeni biologici sono scaturiti dai fenomeni chimici, e il pensiero dai fenomeni chimico-biologici. Ma perchè i fenomeni chimici non hanno continuato a restar chimici? Perchè non hanno continuato in un'uniforme ripetizione di sè stessi? Perchè sono diventati fenomeni biologici? Vuol dire che c'è stata una spinta che li ha condotti a ciò. E allora questa spinta non è già più semplicemente fenomeno chimico, è qualche cosa che va oltre di esso, è *la stessa vita*, questa vita si vuol dedurre dai fenomeni chimici e che invece esisteva già precedentemente dentro di essi. Così, se i fenomeni biologici non hanno continuato l'uniforme ripetizione di sè stessi, ma sono diventati pensiero, vuol dire che c'è stata una spinta, un impulso speciale che ha portato taluno di quei fenomeni a diventare pensiero. Questa spinta, questo impulso, è qualche cosa che non è più semplicemente fenomeno biologico, ma che è già *quello stesso pensiero* che si pretende sia un mero prodotto dei fenomeni biologici. Ciò che si sviluppa, adunque, non è già il *meno* il quale, non si sa come, diventi il *più*. È lo stesso *più* che si sviluppa, che esiste, implicito e potenziale, fin da principio, che sta sotto all'intero sviluppo e ne forma l'anima e la base intima, e che si manifesta infine, apertamente sbocciato, al termine di esso. Come osserva giustamente il MATURI, *Principî di filosofia* (Napoli, De Bonis, 1898), non è l'infanzia che diviene puerizia, e questa virilità, ma è l'*uomo* esistente fin da principio che si sviluppa dall'infanzia alla puerizia, alla virilità. " Non è la natura materiale che si eleva alla spirituale; ma è l'unità dell'una e dell'altra quella che procede dall'una all'altra, e pone così realmente sè stessa nella sua verità „.

Il germe, adunque, donde è scaturito l'universo, possiede la stessa essenza che alla fine dello sviluppo rivela a sè stessa essere pensiero, cioè che si rivela a sè quale pensiero *in noi*.

Schopenhauer dice: noi possiamo vedere il di dentro, l'*in sè*, di una sola cosa, cioè di noi stessi. Ma potendo scorgere in noi stessi l'essenza che ci costruisce, riusciamo a dedurre con certezza che questa è ugualmente l'essenza che costruisce tutte le cose, il di dentro, l'*in sè*, di tutte le cose: ed essa è la Volontà.

Hegel segue un procedimento analogo. Guardando in noi stessi noi scopriamo (o più esattamente, la stessa essenza dell'universo guardando in sè per mezzo del suo ultimo e più elevato prodotto, che siamo noi, scopre) quale è la natura di quella essenza: e questa natura è la stessa di ciò che in noi si manifesta come pensiero, è spirituale. Dunque l'essenza che costruisce tutta la realtà è essenza di pensiero, è essenza spirituale, precisamente per la ragione anzidetta che dal trovare l'« umanità » nell'individuo umano giunto al suo sviluppo, concludiamo che essa si trovasse in tutti i momenti dello sviluppo e formasse tutta la sostanza del germe.

Il germe, adunque, la forza originaria donde è scaturito tutto l'universo, è una forza della stessa natura della nostra mente, una forza che contiene gli elementi logici fondamentali, le categorie, che contiene la nostra mente. Perciò Hegel chiama questo germe col nome di Idea; e la sua *Logica*, che è l'analisi degli elementi fonda-

mentali di cui consta il germe dell'universo, o Idea, è, appunto perciò, oltre che logica, ontologia e protologia.

L'Idea, questo protoplasma dell'universo, costituita come la *Logica* la mostra, procede alla creazione del mondo, e vi procede nel modo che Hegel descrive nel famoso oscurissimo §. 244 dell'*Enciclopedia*, che persino lo Schelling dichiarava di non capire. Esso si può tuttavia interpretare nel senso che siccome l'Idea-germe è intrinsicamente incompleta perchè è un universale senza particolare, una pura possibilità, che, se rimanesse tal quale, sarebbe la possibilità di niente; così l'universale si deve incorporare in particolari, la pura possibilità deve farsi qualche cosa, l'Idea deve diventare Natura (1).

Osserveremo, del resto, che la massima parte di coloro che trovano incomprensibile e fors'anche ridicola questa creazione della natura da parte dell'Idea, la troverebbero probabilmente comprensibilissima se fosse permesso trasportare qui un termine del Fouillée e chiamare l'Idea di Hegel, Idea-forza; perchè, se sembra ridicolo attribuire la creazione dell'universo all'Idea, sembra invece assai serio attribuirla alla Forza o all'Energia — quest'altre idee; queste *idee*, le quali (dopochè studi recenti hanno approdato alla conclusione che la materia non è che forza) sono pure le

(1) NOËL, *La logique de Hegel* (Alcan, 1897, pag. 127).

sole con cui anche un sistema materialistico possa costruire l'universo.

Ma mentre in un sistema materialistico non si capisce perchè la Forza crei, e come una forza che si considera esclusivamente meccanica (cioè il meno) possa dar origine al più, cioè al pensiero; invece questo *perchè* e questo *come* si scorgono nel sistema di Hegel. Dall'Idea esce il pensiero (l'Idea finisce col manifestarsi pensiero) perchè fin da principio è, virtualmente, pensiero, come il germe umano è fin da principio virtualmente uomo; perchè, insomma, la Idea-forza originaria è fin da principio di carattere spirituale. E l'Idea crea la natura perchè mentre da principio essa è chiusa in sè, implicita, vorremmo dire cieca, è, per così esprimerci, pura possibilità di sè stessa; essa tende ed aspira ad acquistare la vista di sè stessa, a divenir consapevole di sè, a poter scorgere e pensare sè medesima, ad attuarsi.

Ma acquistare la vista di sè stessa, divenir consapevole di sè, scorgere e pensare sè medesime, attuarsi, non può senza produrre la natura, la quale deve servire insieme di quadro o specchio in cui l'Idea può vedere sè stessa (poichè essa non può diventare soggetto senza darsi contemporaneamente un oggetto, o meglio senza prodursi essa stessa come oggetto); e nell'istesso tempo di impalcatura che la sorregga come soggetto e le fornisca gli organi necessari alla percezione, alla coscienza, all'autocoscienza.

Per ciò l'Idea, questa energia fondamentale,

produce la Natura. Si esteriorizza dapprima in quelle tenuissime realtà, che sono lo spazio ed il tempo; suscita, combinandoli, il movimento; produce la materia, i corpi, il processo chimico, il globo terracqueo sul quale fa erompere « in ogni punto, in apparizioni infinite, la vitalità puntuale e passeggera: licheni, infusorii, una quantità immensurabile di punti fosforescenti nel mare » (1). Indi plasma gli organismi, dapprima vegetali, poi animali; e quando ha prodotto questi ultimi organismi, essa ha innanzi a sè lo strumento mediante il quale, dapprima giunge con la sensibilità a un barlume di conoscenza di sè, poi sale con l'intelletto, ancora realisticamente ingenuo, a una conoscenza più chiara, e finalmente perviene con la ragione, con la scienza, con la filosofia, alla piena e luminosa coscienza di sè stessa.

Se ci fosse concesso questo grossolano paragone diremmo che da principio l'Idea chiusa in sè, implicita, non ancor creatrice e sviluppata, è il verme nudo; che, come creatrice della Natura, è il bruco, in cui il verme è trapassato e che si crea attorno colla sua stessa sostanza il bozzolo (la natura) in fondo al quale esso giace nascosto; che, come Spirito, è la farfalla che esce dal bozzolo e si libra su esso. Ma verme, bruco (e bozzolo) e farfalla non sono che successive manifestazioni di un'unica essenza.

---

(1) *Enciclopedia*, § 341 (Trad. Croce).

Così concepito, adunque, l'universo ci appare come un organismo, di cui lo spirito è il cervello. Supponiamo che nell'organismo umano il cervello — un cervello ancora implicito e solo potenzialmente cosciente — secernesse da sè le sue membra, come un ragno la tela, e infine si costituisse alla sommità di esse in istato di piena coscienza. Sarebbe, in questo esempio, l'essenza stessa dell'organismo, che, dopo aver creato questo, penserebbe sè stessa in quel cervello. Sarebbe l'organismo stesso, in quanto ha di essenziale, che pensa sè stesso, e che, pensando sè stesso, è oggetto di sè e soggetto di sè, oggetto e soggetto nel medesimo tempo.

Similmente lo Spirito è la coscienza di questo organismo che è il mondo — e che esso stesso ha prodotto allo stato ancora implicito e non cosciente di Idea —; è il mondo che pensa sè stesso, e che è così soggetto ed oggetto ad un punto.

Dapprima il pensiero crede che tutte le cose esistano effettivamente nella realtà, fuori di lui, quali si offrono ai suoi sensi, e che le immagini che i sensi gliene dànno siano la copia esatta di oggetti, esistenti effettivamente uguali alla copia, e ad esso estranei. Poi la scienza interviene: studia le sensazioni che gli oggetti ci dànno, le esperimenta, le esamina; e finisce per accorgersi che gli oggetti esterni non sono se non leggi, note logiche, concetti incorporati in esistenze provvisorie e transeunti, esse sole, le leggi, le note logiche, i concetti, perennemente

durature e perennemente reincorporantesi in nuove effimere fenomeniche esistenze.

A questo punto la natura ci si rivela essere, non quale i nostri occhi o il nostro senso pittoresco ce la mostrano; bensì quale è descritta in un trattato di fisica, di chimica, di geologia, di storia naturale. Niente di sensibile; niente che si possa, per esempio, riprodurre in un quadro. Unicamente un complesso di leggi, di determinazioni logiche, di idee. Questo limpido ruscello che ci rallegra la vista e l'udito, nel quale immergiamo con delizia le mani, alla cui acqua ci dissetiamo, la *fons Bandusiae splendidior vitro*, la scienza ci dimostra non essere nulla di quello che ci appare, bensì l'incorporazione particolare di una universale legge di composizione di corpi, la cui vera realtà è qualche cosa di così poco sensibile che viene espressa con esattezza infinitamente maggiore mediante un'astratta formula chimica (H^2O) che non mediante i colori maneggiati dal più valente pittore.

Tale è, adunque, la natura, secondo la rivelazione della scienza: un complesso di leggi. E lo spirito, il quale non è che il cervello di quell'organismo che è il mondo, la coscienza di sè della natura — cioè la coscienza di sè di questo complesso di leggi — non è appunto se non queste stesse leggi, queste fondamentali note logiche che pensano sè stesse.

Quindi se la natura nella sua vera realtà è solo questo complesso di leggi, di determinazioni logiche; e se è l'essenza della natura — cioè

queste leggi, queste determinazioni stesse — che hanno acquistato nello spirito coscienza di sè; allora si ha nello spirito il soggetto che è oggetto di sè, l'oggetto che è soggetto di sè, la identità del soggetto con l'oggetto. E quindi nulla è nascosto allo spirito; non esiste inconoscibile; non esiste cosa in sè sottratta alla sua vista, per la stessa ragione per cui nella mente d'un uomo non può esistere pensiero o moto che sia ad essa medesima nascosto: per la ragione, cioè, che lo spirito non è se non l'essenza della natura — quel complesso di leggi e di idee — che guarda dentro sè stessa. E il progresso della scienza è soltanto il diventar sempre più profondo e più chiaro di questo sguardo.

III.

Può giovare, a questo punto, di vedere in quale rapporto stia l'idealismo assoluto, secondo questa sua prima formulazione, questo suo primo « sillogismo », con le posizioni precedentemente raggiunte dal pensiero idealista.

Berkeley aveva dimostrato che nessuna cosa può esistere fuori della conoscenza, perchè è solo la conoscenza che dà alle cose le qualità tutte dell'esistenza. Come non possono esistere rumori non uditi, odori non odorati, sapori non gustati, così l'estensione, la forma, il movimento, non esistono che nella e per la conoscenza che

se ne ha. Nessun oggetto può dunque esistere indipendentemente da un soggetto che lo conosca. *Esse est percipi.*

Kant aveva dimostrato che è il pensiero umano il quale possiede le determinazioni logiche necessarie all'esistenza di checchessia, nel mondo nostro. Ciò in cui il pensiero umano può immettere le sue determinazioni logiche, esiste nel mondo nostro. Ciò in cui il pensiero non può immettere quelle determinazioni logiche, non esiste nel mondo nostro. Ma per Kant vi è appunto qualche cosa che esiste fuori del nostro mondo, che esiste cioè senza bisogno che il pensiero vi immetta le sue determinazioni logiche, e questo qualche cosa è il noumeno, la « cosa in sè ».

Kant, adunque, da questo lato, fa un passo indietro di Berkeley, perchè per Berkeley ogni cosa per esistere ha bisogno d'essere conosciuta, di trovarsi in relazione colla conoscenza, di dipendere da questa; per Kant, invece, esiste senza tale necessità, indipendentemente e fuori dalla conoscenza, la « cosa in sè ».

Proceder oltre nella direzione segnata fino a quel momento dal pensiero idealista avrebbe dovuto voler dire ritornare, per questo lato, da Kant a Berkeley. E il ragionamento finale avrebbe dovuto essere questo: poichè tanto le qualità secondarie (Locke), quanto le qualità primarie (Berkeley) delle cose, *hanno bisogno* per esistere di essere conosciute; poichè la causalità (Hume), l'unità, l'identità, la differenza, la pluralità, la

continuità, ecc., hanno bisogno per esistere nelle cose che la conoscenza ve le proietti; così è chiaro che le cose per esistere *hanno bisogno* di essere conosciute, di aver di fronte a loro un soggetto che le conosca, perchè tolta la conoscenza sarebbero tolte alle cose le qualità secondarie (colori, sapori, odori, ecc.), le qualità primarie (estensione, peso, movimento, ecc.), l'unità, la differenza, la pluralità, la continuità, ecc. e, senza tutto ciò, le cose piomberebbero nel nulla.

Quindi l'esistenza delle cose è appesa alla conoscenza di esse; e non è perciò concepibile in nessun momento un'esistenza delle cose che non sia accompagnata dall'esistenza accanto ad esse di un soggetto che le conosca.

Ora una tale concezione ha contro di sè un ostacolo gravissimo: ed è che mentre da un lato per essa la conoscenza deve sempre accompagnare l'esistenza delle cose, dall'altro noi sappiamo che la conoscenza (parliamo rimanendo sempre nella sfera del primo « sillogismo ») si è manifestata come ultimo risultato di una lunga evoluzione precedente delle cose; per modo che le cose dovrebbero esistere prima e senza la conoscenza per prepararne l'avvento, e, nell'istesso tempo, la conoscenza dovrebbe esistere contemporaneamente alle cose per poterle reggere in piedi.

L'idealismo assoluto è stato la posizione di pensiero che è riuscita a vincere questa difficoltà, che a questo punto appariva insuperabile,

e a ristabilire di fronte all'idealismo di Berkeley e di Kant la possibilità dell'esistenza delle cose indipendente dalla conoscenza, la possibilità delle « cose in sè » intese nel senso che per esistere non hanno bisogno di essere conosciute, nel significato umano di questa parola.

Infatti, perchè, secondo l'idealismo di Berkeley e di Kant combinato e completato, non possono esistere cose in sè? perchè le cose per esistere hanno bisogno di essere conosciute? Per la ragione che le determinazioni logiche necessarie all'esistenza si trovano per quell'idealismo solo nel soggetto conoscente, ed è questo che le immette nelle cose pensando le cose, e, pertanto, col conoscere e pensare le cose, ne rende possibile l'esistenza, la quale solo in tal modo è fatta possibile. Invece nel sistema di Hegel le determinazioni logiche necessarie all'esistenza delle cose non esistono solo nel soggetto conoscente, ma esistono nel germe stesso dell'universo, nell'Idea, e vengono da questa incorporate nelle cose nell'atto che le crea. Essendo così gli elementi logici necessari all'esistenza delle cose posti direttamente in tutta la realtà dall'Idea creatrice, tutta la realtà stessa ha in sè quanto è necessario alla sua sussistenza, senza bisogno che quegli elementi logici ve li immetta il soggetto conoscente, senza bisogno cioè di essere pensata, nel senso comune umano della parola *pensare*.

La grande scoperta dell'idealismo assoluto è adunque questa, di aver trasportato le categorie

logiche fondamentali dalla mente umana nell'essenza stessa, nella stessa forza originaria, nel germe, delle cose. Col trasportare indietro gli elementi logici necessari alla sussistenza delle cose, dal soggetto conoscente al principio stesso della realtà, veniva quindi resa possibile l'esistenza delle cose *senza bisogno* di un soggetto che le conosca, perchè questo *bisogno* giaceva unicamente nel fatto che solo la conoscenza da parte di un soggetto dava alle cose gli elementi logici indispensabili al sussistere. Ma con ciò, col collocare questi elementi logici nello stesso germe delle cose, si faceva di questo germe, dell'essenza stessa delle cose, un principio che, constando di quegli elementi logici i quali formano la natura sostanziale di ciò che è mente, è in fondo una mente in grande per quanto non ancora rivelata a sè stessa: il macrocosmo mentale, di cui quel microcosmo che è la mente umana è la piccola riproduzione, ma rivelata a sè, illuminata dalla coscienza.

IV.

Siamo dunque arrivati a questo, di considerar l'universo come originato da un germe Idea, la quale, allo scopo di arrivare alla coscienza di sè, crea la natura colla sua stessa sostanza, vi si immette, cioè essa stessa, incorpora sè stessa per entro ogni effimero e caduco ente naturale, esemplare transeunte di un tipo eterno; e siamo

inoltre arrivati a scorgere questa Idea distrigante sè stessa dalla natura da lei creata, a scorgerla divenuta, come Spirito, atta a rintracciare sè medesima nella Natura, a pensare sè stessa sotto il velo di questa.

Di varie correzioni avrebbe bisogno questa prima formulazione; e, anzitutto, di quella che non si può considerare l'esistenza dell'Idea logica come cronologicamente precedente all'esistenza della Natura. L'Idea è attività creatrice, forza o dinamismo creatori — attività creatrice, costituita di elementi logici, di quegli elementi che la *Logica* analizza — ma sempre attività creatrice. E un'attività creatrice, non esiste se non creando. È la stessa creazione ch'essa compie che dà ad essa pure contemporaneamente l'esistenza.

Ma importa sopratutto salire alla seconda posizione del pensiero, a quella contenuta nel secondo « sillogismo ».

L'attività creatrice è un concatenato complesso di elementi logici, cioè è Idea. Sono quegli elementi logici che si trovano dovunque e formano la realtà vera e sostanziale di tutte le cose. Questo complesso di elementi logici è dunque un assolutamente universale. Però, questa universalità dell'insieme creatore di elementi logici, dell'Idea, è, in principio dello svolgersi della sua attività creatrice, soltanto ideale. E nel creare, nel tradursi in Natura, l'Idea, questa universalità, si sommerge e si disperde in un'infinità di forme particolari, senza poter mai uscire dall'una che

per entrare in un'altra. Tutto lo svolgimento della Natura, dalla materia inanimata alla sensibilità e alla vita sempre più alta e perfetta, è uno sforzo che fa l'Idea creatrice per ritornare a sè stessa, per ritrovare, fuori dal disperdimento nelle innumeri forme particolari, la propria unità e universalità. Ma questo sforzo, sebbene si avvicini progressivamente alla mèta, rimane vano durante tutto lo svolgimento della Natura. In questa, l'Idea, l'universale, rimane disperso, smarrito, non rivelato. La Natura, prima dell'avvento della ragione, è come un libro di calcolo sublime in mano ad un fanciullo. In mano ad un fanciullo esso non è calcolo sublime; è accozzamento di geroglifici che rappresenteranno forse figure o trame di giuochi infantili. Diventa calcolo sublime solo quando col libro venga a combaciare una mente analoga a quella che l'ha creato, la mente d'un matematico.

Così nella Natura l'Idea logica esiste, ma della stessa esistenza potenziale ed inconscia che ha un libro di calcolo sublime in mano ad un fanciullo — sino all'avvento dello Spirito. È sòlo nello Spirito, nella mente, che l'Idea logica, dispersa e soffocata nelle forme particolari della Natura, ritrova la sua universalità e la sua unità. È nella mente che il complesso di elementi logici, che ha creato il mondo con disperdimento e smarrimento infinito di sè stesso, ritorna interno a sè stesso; e non si produce più in forme effimere, transeunti, sensibili, esteriori e spaziali; bensì apparisce a sè stesso in quell'aspetto so-

stanziale ed eterno che sta sotto a tutte le forme sensibili e passeggere.

E lo Spirito ripensa la Natura. E ripensandola esso la scorge, come abbiam detto, quale quell'insieme di leggi, di note logiche, che è l'eternamente e sostanzialmente esistente sotto le forme particolari in cui è immersa e dispersa l'Idea. È solo, adunque, in quanto la Natura è ripensata e così ri-creata dallo Spirito, che la logicità, che l'Idea, esistente nella Natura, ma sepolta in essa, esistente in essa della stessa esistenza cieca ed inconscia d'un libro di matematica superiore in mano a un fanciullo, viene alla luce, giunge ad un'esistenza che non è più la soggettività vuota dell'Idea logica che precede la Natura, non è più l'oggettività cieca dell'Idea logica disperdutasi (diventata « altro da sè ») nella Natura, ma è quell'esistenza concreta che è l'unità di entrambe, e in cui l'Idea logica, l'attività creatrice, spastoiatasi dall'opera di formazione della Natura e su questa librantesi, contempla nella Natura la stessa opera propria, scorge sè medesima in questa.

È dunque solo, quando, la Natura svolge le sue pagine davanti allo Spirito, è solo quando essa posa entro lo Spirito, che la logicità, che l'ha creata e che essa ciecamente contiene, giunge ad una esistenza chiara e rivelata. Quest'è precisamente « il punto di vista dello spirito stesso; il quale è mediatore del processo, presuppone la natura, e la congiunge con la logicità » — il secondo « sillogismo ».

Ma qui ancora, in questa fase, lo Spirito, oltre questa ri-creazione della natura in forma di leggi e di scienza — oltre questa ri-creazione in cui, cioè, per ripetere l'esempio, la *fons Bandusiae*, spaziale, temporale e transeunte, che cade sotto i sensi e li allieta, che è un dato sensibile e particolare, diventa l'eterno e universale H^2O — oltre questa ri-creazione, lo Spirito compie una creazione più precisamente sua propria, la creazione del mondo dello Spirito appunto, del mondo del diritto, della morale, dello Stato, dell'arte, della religione, della filosofia.

E quello stesso processo che l'Idea percorre nell'elaborazione della Natura — quello stesso processo, cioè, per cui dalle infime forme materiali, alla sensibilità, alla vita, al pensiero, l'Idea è in uno sforzo continuo per assurgere dalla particolarità frammentaria e transeunte al suo proprio contenuto universale, e per accogliere in sè questo contenuto universale negando la particolarità, cosicchè le forme sensibili e passeggere della Natura finiscono per diventare nel pensiero leggi mentali ed eterne — quel processo, insomma, per cui l'universale complesso di elementi logici che è l'Idea, dispersosi nelle infinite forme caduche della Natura, ritorna alla propria universalità nel pensiero e nella scienza — questo stesso processo è quello che percorre lo Spirito nella creazione del mondo suo.

Si distacca dalla particolarità assoluta di spirito individuale coll'accogliere in sè quella prima forma di universalità che è la creazione della famiglia

e l'amore per essa. Più se ne distacca, e più accoglie in sè d'universalità, salendo al pensiero dello Stato, e, in generale, dell'organizzazione politica umana. Oblitera progressivamente la particolarità — per confondersi del tutto con la propria essenza universale e vivere in essa — nell'arte, nella religione e sopratutto nella filosofia. Formare una famiglia, occuparsi di politica, essere artisti, religiosi, filosofi, sono le tappe progressive, che stanno sopra un unico diretto percorso, il percorso con cui lo Spirito si distacca dalla sua forma particolare e individuale, per salire a quell'universalità che (poichè, come abbiam visto, lo Spirito, in quanto Idea logica, è la sostanza essenziale del Tutto) è appunto la sua vera essenza. Molto spesso il raggiungimento di ciascuna di quelle successive tappe, nega le precedenti. L'uomo politico, l'agitatore, il rivoluzionario, di frequente non si cura di fondare una famiglia, o di amarla se l'ha fondata. L'artista spesso non sente, o disdegna, le lotte politiche o i doveri di cittadino. Per il grande santo (Buddha, Gesù, Francesco d'Assisi) rapporti famigliari, doveri di cittadino, persino i postulati fondamentali del vivere sociale, vaniscono come nebbia. Ognuna di quelle sfere di maggiore universalità accolta in sè fa spesso cadere nell'ombra e nella trascuranza la sfera precedente di universalità minore. Comunque, giunto alla filosofia lo Spirito non è precisamente altro se non l'essenza del Tutto — se non il complesso universale di elementi logici che abbiamo visto

precedentemente all'opera come attività creatrice naturale — che pensa sè medesimo.

In questo processo di creazione del mondo suo lo Spirito si afferma come assoluta libertà. In che cosa consiste la libertà? Nel determinarsi secondo la propria natura, secondo le proprie tendenze, senza pressioni estranee; in una parola, nel fare quello che si vuole. Ora, che cosa può essere quello che vuole la sostanza universale, quello che vuole il complesso di elementi logici costituenti l'essenza del Tutto una volta che ha acquistato la coscienza di sè, quello che vuole insomma la coscienza del Tutto? Non può essere che il ragionevole ed il buono. Se provate ad attribuire all'essenza universale, alla coscienza del Tutto, la volontà di qualche altra cosa che non sia il ragionevole e il buono, l'assurdo, l'impossibilità di ciò, vi salta subito agli occhi.

L'universale, volendo ciò che vuole — cioè essendo libero — vuole quindi il bene. Il suo voler il bene è l'espressione del suo volere ciò che vuole, cioè della sua libertà.

Quando, dunque, l'individuo, rinunciando e sacrificando la sua volontà particolare e soggettiva, accolga in sè, faccia propria, faccia diventare sua particolare volontà, la volontà dell'universale, della coscienza del Tutto — i principî universali di determinazione della volontà — ossia, per usare il linguaggio di Kant, i principî che possano servire come norma di condotta per ogni essere ragionevole, cioè per la Ragione in generale — allora la libertà morale esiste.

Infatti, in questo caso, è l'essenza centrale del Tutto (l'universale) che vuole in un determinato individuo, e che vuole secondo i propri fondamentali principî, che vuole quel che vuole (cioè il bene), che vuole e si decide in modo del tutto autonomo da ogni azione estranea. Ed è evidente che questo fatto — il fatto, cioè, dell'essenza del tutto che vuole e si decide in forma assolutamente indipendente e solo secondo le proprie tendenze o principî — è libertà (1).

Ne vale obbiettare: dov'è l'individuo che possa in tal guisa rinunciare e sacrificare la propria

---

(1) " La verità d'un tale astratto indeterminato universale, e dell'universale ritrovante la sua determinazione in un oggetto particolare, è la volontà, la libertà, l'universale sè stesso determinante. Quando essa volontà prende il suo universale, sè stessa, a suo conseguimento, obbietto e scopo, allora essa è, non solamente in sè, ma per sè stessa libera, è allora la vera idea.

" L'uom volgare si tiene libero, purchè gli sia concesso di operare arbitrariamente; ma appunto è per l'arbitrio che egli non è libero. Quando io voglio il ragionevole, io opero non come particolare individuo, ma conformemente all'idea della moralità in generale: in una morale azione io non fo valere me stesso, ma la cosa. L'uomo quante volte alcuna cosa commette di perverso, lascia predominare la sua individualità ".

" La volontà in rapporto con sè stessa, differente non da un'altra persona, ma da sè stessa, come particolare volontà in opposizione alla volontà in sè e per sè esistente, costituisce l'ingiustizia e il delitto ".

Hegel, *Filosofia del Diritto* (§§ xix, xiii, xli), traduzione Turchiarulo, Napoli, 1848.

volontà soggettiva per accogliere e far propria la volontà universale? Dov'è l'individuo che non sia più o meno schiavo delle sue tendenze o dei suoi vizi particolari, degli impulsi ereditari, od anche della conformazione somatica?

Tale dipendenza può benissimo esistere. Ma ciò non toglie che la libertà morale sia quello che s'è detto: l'universale, il Tutto, che vuole ciò che vuole (cioè il ragionevole, il bene, giacchè questo è appunto il volere ciò che vuole dell'universale). Essa libertà morale esiste, adunque, in concreto quando un individuo diventi l'organo di questa volontà (libera, perchè vuole ciò che vuole) dell'universale o dell'essenza del Tutto. Ma in sè, la libertà morale esiste anche se nessun individuo si faccia organo di tale volontà, anche se tutti gli individui realmente esistenti nel mondo siano schiavi delle loro volontà e passioni particolari.

Avviene come della libertà politica, la quale esiste concretamente se e quando un popolo abbia scosso il giogo della tirannide e solo per quel popolo che l'abbia scosso. Ma non c'è forse in sè la libertà politica, anche se tutti i popoli della terra fossero schiavi? Se non ci fosse, in sè, la libertà politica, anche quando tutti i popoli della terra siano schiavi, nessuno di essi potrebbe raggiungerla, nessuno di essi potrebbe sopprimere il proprio stato di schiavitù e attuare concretamente in sè, in sostituzione di quello, lo stato di libertà.

Finalmente la più perfetta comunione dell'in-

viduo con l'essenza del Tutto, il più perfetto accoglimento in sè dell'universale, il più perfetto elevamento a questo, del particolare, si ha nel pensiero religioso-filosofico, in cui l'infinito, l'universale, non è più soltanto la mèta futura, per quanto presente nel senso che consapevolmente anima e dirige, come nella morale; ma è oramai pienamente consustanziato con lo spirito particolare, in quella forma che i libri religiosi esprimono con la frase « morire a sè stessi » (cioè alla propria vita particolare) per vivere della vita di Dio (cioè dell'universale, dell'essenza del Tutto) o con quella di S. Paolo: « non più io vivo, ma Cristo vive in me ».

V.

Con ciò lo Spirito ha raggiunto lo stadio di Spirito Assoluto. Esso è diventato, nel pensiero religioso e filosofico, l'essenza del Tutto, che tesse l'eterna trama della sua vita cosciente nell'organo di una coscienza particolare, per contemplare, adorare e godere, nella contemplazione e nell'adorazione, eternamente sè stessa: — cioè è Dio.

Ma sarebbe un errore ritenere che questo Spirito Assoluto o Dio non esistesse se non in quanto fatto proprio, realizzato, incarnato in uno spirito particolare, e, in questo immedesimato;

che esso esistesse, insomma, solo come Dio immanente, e non come Dio trascendente. Credere ciò sarebbe scoronare il sistema di Hegel, toglierne via il culmine, dar di frego appunto all'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, in cui il sistema hegeliano tocca il suo acme, a quelle parole di esso: « Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per termine medio la ragione *che sa sè stessa*, l'assolutamente universale: termine medio, che *si dualizza in spirito e natura*, fa di quello *il presupposto* come processo dell'attività soggettiva dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea, che è in sè ed oggettivamente. *L'autogiudizio* dell'idea nelle *due apparenze* determina queste *come le sue manifestazioni*, manifestazioni della *ragione che sa sè stessa* ».

Non è quindi possibile equivocare. Per Hegel, l'esistenza prima, vera, suprema, di cui quella dello Spirito e quella della Natura sono le due apparenze, è l'esistenza della « ragione che sa sè stessa », dell'Autocoscienza assoluta, cioè di Dio. Lungi dall'essere noi che creiamo la Ragione e la Verità, « noi non abbiamo alcun essere se non mediante essa. Secondo l'ordine dell'apparenza *(Schein)*, questa Verità si manifesta progressivamente nel tempo, e la storia del mondo non ha unità e significato che in forza della continuità di questa rivelazione; ma essa stessa è affrancata dal divenire perchè contiene la ragione di questo. Il Dio di Hegel è immanente e trascendente ad un tempo. È l'es-

sere di ogni cosa, anima e dirige la natura e s'incarna nell'umanità, senza perdere per ciò la sua personalità assoluta, senza cessare di essere l'eterna ragione superiore al tempo e allo spazio, della quale l'essenza, l'esistenza e l'infinita beatitudine consistono indivisibilmente nell'atto col quale ad un tempo essa si produce e si contempla. Il mondo ha la sussistenza in Dio, e non Dio nel mondo. Sopprimiamo questa conclusione suprema per arrestarci allo stretto punto di vista dell'immanenza, ed arriviamo a questo risultato: la ragione ultima delle cose ha la sua ragione nelle cose. Quest'è, si potrebbe dire, la formula tipica del circolo vizioso. L'affermazione della trascendenza divina non è che l'ultimo termine del processo dal quale sono posti tutti i gradi intermediari dell'essere. Il principio supremo di ogni realtà ci appare dapprima come una ragione interna delle cose, che, solo nella filosofia, perviene al vero essere, cioè all'*essere per sè*. Pure, fintantochè la filosofia o la verità assoluta è concepita come una scienza umana, e quindi inerente all'uomo, noi, non solo non siamo ancor usciti dalla contraddizione, ma sembriamo anzi esservi più che mai immersi. Non di meno, per farla svanire, basta conformemente alla dialettica del sillogismo, rovesciare i termini del rapporto, porre la verità come sussistente in sè e per sè e come attribuente alla natura e all'uomo la loro sussistenza. Qui non v'è abisso da valicare, nè salto disperato nell'ignoto. Il Dio trascendente non è altro che il Dio immanente, nè v'è,

propriamente, un passaggio dall'uno all'altro, bensì solo un cangiamento del punto di vista, ciò che i logici chiamano un'inferenza immediata. Hegel si eleva in realtà dall'uno all'altro mediante una semplice interversione dei termini del sillogismo speculativo. Non è, in fondo, che un puro cangiamento di forma; ma questo cangiamento ha un'importanza considerevole, perchè, solo con esso, il pensiero si libera definitivamente dalla contraddizione » (1).

Forse a questa posizione di pensiero, quale è quella del « sillogismo » espresso nell'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, si perviene più per un atto di interiore intuizione, che mediante un ragionamento discorsivo. Ma è un fatto che, quando si sia penetrati profondamente del pensiero che la « Ragione che sa sè stessa » è la somma realtà, la necessità assoluta e suprema, la ragion d'essere di tutto; la sola ragione del processo universale; e che tutto è unicamente *in* essa e *per* essa; si scorge anche che questa « Ragione che sa sè stessa » non può essere scaturita dalla Natura, ma deve aver *posto* in sè e come momento di sè tanto la Natura quanto lo Spirito umano. Essa, cioè Dio, esiste perennemente, oltre lo spazio ed il tempo, ed è solo lo stame della sua esistenza spaziale e temporale che essa

(1) Noël, *La logique de Hegel*, Chap. VI[me] (Alcan, 1897).

fila discendendo ad incarnarsi in noi, i quali non siamo che le sue incorporazioni transeunti, i suoi pensieri: abbiamo cioè con essa lo stesso rapporto che hanno i pensieri con la mente che li pensa. Ma in questa incarnazione il suo essere infinito non rimane esaurito. Esso esiste fuori dello spazio e del tempo, poichè lo spazio ed il tempo sono per lo Spirito solo quando ed in quanto questo è racchiuso nella prigione dei sensi. Per l'eterna « Ragione che sa sè stessa » non v'è che un eterno *qui* ed *ora*. Il passato ed il futuro sono in essa presenti come la prima e l'ultima nota d'una sinfonia, come tutta la sinfonia — sebbene sia costituita d'un *prima* e d'un *poi*, sebbene sia una *sequenza*, sebbene costituisca un'*evoluzione* — è *presente* in un unico tratto, nella coscienza dell'ascoltatore. Quindi l'evoluzione non è che *ciò che appare* allo spirito incarnato in noi, ma non esiste *in sè*, perchè *in sè* non v'è tempo, perchè le mete da raggiungere in un avvenire esistono solo per lo Spirito in noi, non per l'eterna « Ragione che sa sè stessa », per Dio, che non ha mete, giacchè il suo eterno *ora* abbraccia la perfezione. Quindi il passaggio, delineato dal primo « sillogismo », quello del Logos alla Natura e da questa allo Spirito, è un'apparenza, e l'Autocoscienza assoluta, la Ragione che sa sè stessa, — sebbene, come scrive il Royce, *faccia vista* di essere discesa da parenti di scimmie antropoidi, e insista modestamente che senza fosforo non avrebbe potuto apprendere

a pensare (1) — l'Autocoscienza assoluta, Dio, è la prima e suprema realtà.

VI.

A questa conclusione religiosa perviene, spintovi ineluttabilmente dalla propria dialettica immanente, l'idealismo assoluto, il quale a questo punto si rivela essere una vera e propria teodicea. E a cominciare a scorgerlo così, in questa sua vera essenza teologica, può essere di non scarso giovamento anche il libro presente.

Che se qualcuno preferisse attingere la verità mediante un'espressione poetica, rilegga i due ultimi sonetti della *Calliope* di Francesco Chiesa, il più interiormente profondo dei poeti contemporanei:

> Lassù risplende la città superna,
> l'urbe infinita, senza mura, in pace.
> Entro il vento dei secoli fugace
> che transita, ella si riforbe eterna.

Abbiamo qui l'immagine del Dio, in sè senza spazio e senza tempo, che si incarna nella sua corsa spaziale e temporale, senza perdere della sua trascendenza; Dio che l'umanità scorgeva,

---

(1) J. ROYCE, *Lo Spirito della filosofia moderna*. Traduzione G. Rensi (Bari, Laterza, 1910, ultime pagine).

ma inconsciamente, e verso cui inconsapevolmente moveva, fin dai suoi primi passi, e di cui però, tuttora, ci facciamo immagini errate e feticistiche, se pure non lo adoriamo in Mammona.

E già l'uom primo quell'alta, fraterna
festa vedeva, come splende e tace;
vedea, ma ignaro, come sulla brace
fissi i suoi bimbi nella sua caverna.
Noi, bimbi ancora, di quell'ardue luci,
noi ci falsiamo ninnoli e topazi
pei nostri giuochi, inani giuochi o truci.
E gli occhi aperti sugli eccelsi spazi,
giù, per un luccichio vano che bruci
dentro un gran d'oro, giù s'acquetan sazi.

Ma lo Spirito s' innalza; persegue attraverso la Natura il suo sforzo per assurgere dalle forme particolari all'universale; accoglie in sè questo universale, col diritto e con la moralità; identifica sè con l'universale nel pensiero religioso-filosofico; o meglio (il terzo « sillogismo ») la Ragione che sa sè stessa, il Dio trascendente, che ha posto come sue manifestazioni le due apparenze dello Spirito e della Natura, attira a sè lo Spirito — che non è se non lo stesso Dio trascendente nella sua corsa spaziale e temporale — e lo trae a unificarsi con sè, col Dio trascendente:

Ma sull'uom vano e misero e l'argilla
onde, stemprata nella sua cloaca,
l'uomo si plasma questa vita opaca,
la stellare armonia pende e sfavilla,

Pende e aspetta; e ogni secolo una stilla
si rischiara, un gel ispido si placa,
un'anima non più torva e briaca
si rasserena dentro una pupilla.
Fin che giorno verrà ove sian puri
tutti gli occhi, e ogni fonte si disveli
di fango, esca di sotto i ghiacci duri;
e il gran mare della vita, scossi i geli
antichi, illimpidito sugli oscuri
fondi, rispecchi l'ordine dei cieli.

Giuseppe Rensi.

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Nella sua Logica *Hegel s'è sforzato di incorporare i principî essenziali della filosofia, che, nello sviluppo del pensiero del mondo, si sono imposti alle convinzioni degli uomini e sono stati confermati da un generale consenso di opinioni. Dare al sistema hegeliano uno sguardo che lo penetri, significa perciò abbracciare la storia della filosofia, nelle linee salienti del suo progresso, in modo da comprenderla e giudicarla. La* Logica *serve anche come un'eccellente introduzione allo studio più specifico della filosofia tedesca, la quale ha subìto il più profondo influsso dagli scritti di Hegel, tanto nelle scuole filosofiche le cui dottrine si sono dichiaratamente fondate su principî hegeliani, quanto anche tra quelle che rappresentano una radicale reazione contro Hegel. Inoltre, il sistema di filosofia che è delineato nella* Logica *non è puramente un sistema speculativo di pensiero astratto, ma è nello stesso tempo un' interpretazione della vita in tutta la pienezza del suo significato concreto. Per queste*

considerazioni, adunque, è evidente che la conoscenza del sistema hegeliano deve dimostrarsi di valore inestimabile per lo studioso di filosofia. Sfortunatamente, la proverbiale oscurità di Hegel ha scoraggiato molti dall'intraprendere uno studio sistematico delle sue opere. È mia convinzione che il testo della Logica *illumini sè stesso. Il mio sforzo ha mirato, perciò, a semplificare tutti i termini tecnici e a spiegare il loro significato alla luce delle definizioni come sono state date dallo stesso Hegel e come appariscono dal contesto dove tali termini frequentemente occorrono. È questo, in tutto e per tutto, un tentativo per rendere intelligibili le fondamentali dottrine hegeliane per mezzo d'una semplice esposizione e dilucidazione. Questo metodo d'interpretazione è nato dalla fede che il miglior commentario di Hegel sia lo stesso Hegel. La base della presente esposizione è stata la* Logica *della* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften *nelle* Werke *di Hegel, vol. VI.*

Durante la preparazione di questo volume ho ricevuto preziosi suggerimenti dal mio amico prof. Creigton della Cornell University, *al quale esprimo volentieri la mia riconoscenza per quanto gli debbo.*

Università di Princeton, 6 ottobre 1902.

J. G. H.

CAPITOLO I.

La Logica come sistema di Filosofia.

La *Logica* di Hegel non è una logica nel senso formale e ristretto con cui questa parola viene abitualmente intesa, cioè come la scienza o l'arte di ragionare. Essa ha uno scopo assai più largo, poichè abbraccia in sè un completo sistema di filosofia. La filosofia, secondo Hegel, è la scienza delle cose in un sistema di pensieri; è la scienza dell'universo secondo esso è interpretato dal pensiero e possiede un significato per lo spirito che osserva la ricchezza delle sue varie manifestazioni. L'intelligenza che contempla l'universo trova in questo una consimile intelligenza che rivela sè stessa, come il viso risponde al viso in uno specchio. L'intelligenza, la quale caratterizza la mente che osserva, e il mondo, il quale è l'oggetto dell'osser-

vazione, sono una sola e medesima cosa. Allo scopo di intendere i lineamenti essenziali del sistema hegeliano, è necessario di valutare fin dal principio le caratteristiche fondamentali dell'intelligenza che costituisce il suo centro e il suo nocciolo.

Per Hegel, il pensiero, sia manifestato nell'attività dello spirito, sia rivelato nell'ordine e nell'armonia dell'universo, ha quattro caratteri distintivi.

Esso è essenzialmente attivo e non mai passivo. Lo spirito non deve essere considerato come un *medium* plastico su cui le impressioni vengono prodotte dallo stimolo svariato dei differenti sensi. Lo spirito non è una lastra fotografica per ricevere checchè possa venir impresso su di essa, e restituire su domanda ciò che può aver ricevuto. Il pensiero deve piuttosto venir concepito come una forza, come un centro dinamico. La fonte creatrice e sostenitrice dell'universo è una forza-pensiero; e l'attività di pensiero che noi siamo consci di esercitare partecipa della medesima natura.

La seconda funzione del pensiero è di tramutare il materiale bruto, fornito dai sensi, in un sistematico corpo di conoscenza. Da un caos di sensazioni, di percezioni, di sentimenti e simili, il pensiero trae fuori un cosmo ordinato. Per estendere il paragone già usato, il pensiero interpreta il mondo in una serie di ritratti, piuttosto che di fotografie. E come un'interpretazione per mezzo d'un ritratto implica sempre un ele-

mento ideale, così nell'interpretazione del mondo del pensiero vi è sempre un elemento ideale. Ma l'introduzione d'un elemento ideale non rende l'interpretazione irreale. Al contrario, ogni qualvolta una concezione superficiale del mondo fa luogo a una intuizione più profonda, quando il pensiero, come il grande Spirito creatore, la sovrasta, noi siamo persuasi che il cambio che è operato dal pensiero ci porta più vicino al cuore e alla verità delle cose stesse.

È proprio della natura del pensiero, in terzo luogo, di cercare il significato universale di ogni esperienza particolare con cui esso vien posto in confronto. L'animale vive e si muove ed ha il suo essere nel mezzo di particolari esperienze, e non possiede la capacità di riflettere su di esse, o la possiede in modo assolutamente ristretto. La riflessione, che è la qualità caratteristica del pensiero, può esser definita come il riferimento di un'esperienza particolare all'universale che le è conforme. L'uomo soltanto, come animale riflessivo, possiede questa facoltà di vedere le cose nel loro aspetto universale. Si dice spesso che l'uomo differisce dall'animale in ciò che egli è dotato di capacità concettuale, cioè della capacità di formare idee universali. Così, quando si dice: « questo è un uomo, un cane, un cavallo, ecc. » non si fa che riferire l'oggetto particolare di percezione, che occupa il centro del campo della visione, alla classe o al gruppo o al genere conforme, al quale essa appartiene. Questa idea di gruppo o di classe è un con-

cetto, ed ha sempre un significato universale; e tutte le nostre asserzioni contengono qualche consimile riferimento ad un universale. Inoltre, lo stesso linguaggio in quanto veicolo del pensiero, è un sistema di simboli che rappresentano idee universali e che il pensiero usa allo scopo di caratterizzare completamente le esperienze particolari le quali sono destinate a rimanere senza significato finchè non sono convenientemente interpretate alla luce delle loro relazioni universali.

In quarto luogo, ogni riferimento di pensiero reca con sè la coscienza dell' Io o della personalità che compie il riferimento. Ogni processo cosciente di pensiero, per quanto semplice e per quanto relativamente non importante, è in sè la dichiarazione di una libera personalità. Dovunque vi è pensiero, vi è personalità, secondo la fondamentale sentenza di Hegel. Perciò l'intelligenza, la quale è così variamente manifestata nel mondo che ne circonda, rivela un Io che tutto abbraccia, il quale è il grande universale e al quale tutti gli Io separati devono essere riferiti come individui al genere loro corrispondente. Un tal Io, come centro cosmico, dà unità alle attività di tutte le personalità da un capo all'altro dell'universo, comprendendo tutto in un unico sistema, che in ogni parte, per quanto minuta, è caratterizzato dall'intelligenza.

Tale essendo la natura del pensiero in generale, cioè quella d'una forza dinamica, costruttrice, interpretatrice e personale, esamineremo

ora, con maggiori particolari, le sue funzioni. Poichè esso occupa, come fa, il posto centrale del sistema di Hegel, è necessario già da principio intendere pienamente il concetto di Hegel circa l'attività del pensiero. È ovvio che il pensiero manifesta la sua attività in numerose forme. Nel riferimento dell'esperienza individuale all'universale che le è conforme, vi è un numero incalcolabile di universali, altrettanto varî quanto le molteplici possibilità dello stesso mondo dell'esperienza. A questo proposito sorge una questione, che si presenta spontaneamente e costituisce anche uno dei problemi fondamentali della filosofia. « Non vi è forse nel pensiero un certo numero definito di universali comprensivi, a cui possano venir riferiti tutti gli altri, e che deve servire a contrassegnare ben definite aree di conoscenza o modi di pensiero, cosicchè, quando noi parliamo del mondo della conoscenza, queste divisioni possano essere considerate come quelle che costituiscono i grandi continenti del pensiero? ».

Codeste ampie divisioni della nostra conoscenza si chiamano categorie (*die Denkbestimmungen*). Il significato originale di categoria si ha nel verbo greco *κατηγορεῖν*, affermare (predicare), vale a dire le categorie sono i modi possibili con cui si possono predicare di un qualsiasi soggetto, varî attributi, cosicchè esse formano insieme una classificazione naturale degli argomenti più comprensivi del nostro pensiero. Esse indicano le diverse maniere con cui la mente

può considerare il mondo dell'esperienza, e devono venir riguardate come i modi tipici del pensiero.

Come esempio, possiamo prender l'elenco delle categorie quale è tracciato da Aristotele, che è il seguente:

1° sostanza; 2° quantità; 3° qualità; 4° relazione; 5° azione; 6° passione (cioè l'oggetto dell'azione); 7° dove (cioè lo spazio); 8° quando (cioè il tempo); 9° posizione; 10° avere.

Quando noi abbiamo descritto qualche cosa riguardo alla sua sostanza, al come è grande, a quale ne è la sua natura e le sue relazioni colle altre cose, al come agisce, al come si agisce su di essa, alle sue condizioni di spazio e di tempo, alla sua posizione, al suo avere o stato in cui si trova, allora noi abbiamo pressochè esaurite le possibilità di descrizione.

Al sistema filosofico di Hegel, quale è contenuto nella sua logica, si può acconciamente dare il nome di storia naturale delle categorie, poichè è essenzialmente un'esposizione della loro natura, delle loro relazioni e del modo del loro sviluppo. Le principali dottrine della logica concernenti le categorie possono essere brevemente riassunte come segue:

Le categorie non devono essere considerate come punti di vista separati ed isolati. Esse hanno relazioni reciproche tali che insieme formano un sistema unico ed armonico. Questo sistema, inoltre, partecipa della natura d'una serie in cui i diversi termini possono essere raggrup-

pati nell'ordine della loro complessità progressiva, e cioè il primo termine è il più semplice, e i successivi sono sempre più complessi. Ogni termine contiene altresì due sorta di elementi, l'esplicito e l'implicito. Esplicitamente ogni termine è il risultato di tutti i termini che lo precedono, e implicitamente è il potenziale di tutti quelli che lo seguono.

È della natura così dello stesso pensiero come delle cose in quanto interpretate dal pensiero, che, quando noi ci arrestiamo alla più bassa categoria in cui la conoscenza è ridotta al minimo, cioè al minimo che è possibile predicare di checchessia, esista una naturale compulsione della mente a passare ad una più alta categoria, a un più alto livello di pensiero, allo scopo di completare le deficienze e rimovere le limitazioni del più basso; e così via finchè si arriva alla più alta categoria possibile che comprenderà e spiegherà tutte le altre. Questo movimento di pensiero è occasionato dalla circostanza che lo spirito, aggirandosi attorno a sè stesso nella sfera d'una singola categoria, è sempre posto di fronte a due considerazioni inquietanti. Esso non è mai soddisfatto di un risultato che è parziale, e non vuol tollerare una contraddizione o un'incoerenza. Di qui nasce questa interiore compulsione a trascendere i limiti della singola categoria in questione, cioè di un punto di vista parziale, allo scopo di superare la sua deficienza e le sue contraddizioni. Questo movimento progressivo di pensiero è chiamato la dialettica, ed

è il carattere distintivo del metodo usato da Hegel nella costruzione del suo sistema di filosofia.

Il termine « dialettica » ebbe origine nella vecchia filosofia greca, probabilmente coll' antico eleatico Zenone, e divenne famigliare negli insegnamenti di Socrate e nei dialoghi di Platone. Questi ultimi richiamano alla mente il quadro di due che disputano, dei quali l'uno afferma una proposizione, l'altro la combatte, e intanto dalla discussione emerge una più esatta e adeguata dimostrazione della verità. Quest'è, in sostanza, il metodo di Hegel: l'esame di un'affermazione positiva o tesi, con cui è posta in confronto un'affermazione opposta o antitesi, e dall'opposizione risulta una sintesi, che è la risoluzione dell'esistente contraddizione in un più alto piano di pensiero. Sul medesimo livello o dal medesimo punto di vista le affermazioni contraddittorie non possono non rimanere ostinatamente irresolubili; è solo in un senso più alto che esse possono venir considerate come mezze verità che si combinano per formare la verità intera. Una tal sintesi, perciò, rappresenta sempre un progresso del pensiero, un avanzamento verso un più alto punto di vista, uno sguardo più comprensivo, una conoscenza più profonda, una prospettiva più larga.

Allo scopo di capire il metodo dialettico si devono considerare attentamente le seguenti osservazioni.

Il primo stadio, quello della cosidetta tesi, è

designato da Hegel come lo stadio dell'intelligenza astratta; il secondo, l'antitesi, che mette in vista l'incompletezza del primo col mostrare il suo lato opposto, è conosciuto come quello della ragione negativa; il terzo, la sintesi, è conosciuto come lo stadio speculativo, o quello della ragione positiva.

I termini ora impiegati — l'intelligenza astratta, la ragione negativa e la ragione positiva — sono usati in un senso che è particolare ad Hegel. Esiste una distinzione fondamentale tracciata tra astratto e concreto, distinzione che pervade l'intero sistema filosofico di Hegel. Astratto è usato sempre nel senso di una veduta delle cose unilaterale o parziale. Concreto, d'altro lato, è usato per indicare una veduta comprensiva delle cose che racchiude tutte le possibili considerazioni circa la natura della cosa stessa, la sua origine e le relazioni che essa ha; è la cosa più l'ordine in cui è collocata.

Il primo dei tre stadi si designa anche come il prodotto dell'intelligenza *(der Verstand)*, il secondo e il terzo come, rispettivamente, la ragione negativa e la positiva. Si fa evidentemente una distinzione tra l'intelligenza e la ragione. Tuttavia, Hegel non intende di suscitare l'impressione che vi sia una certa facoltà definita dello spirito che noi chiamiamo l'intelligenza e poi un'altra del tutto distinta che noi chiamiamo la ragione. Una tale opinione non riesce affatto a cogliere il senso di ciò che Hegel vuol dire. Egli afferma che lo spirito agisce come se

si trovasse su due livelli, uno più basso e uno più alto, pur rimanendo nello stesso tempo un solo e medesimo spirito. Sul livello più basso, vengono trascurate certe considerazioni che sono elementi caratteristici ed essenziali del più alto. Sul livello più basso, quello dell' intelligenza, lo spirito mette in opera una sola delle sue funzioni ad esclusione delle rimanenti; cioè, quella della discriminazione, dello scorgere le cose nelle loro differenze, e perciò come distinte, separate ed isolate, senza rapporto con altre cose e col sistema unitario che tutte le abbraccia. Mentre perciò, la funzione dell' intelligenza può essere considerata come un processo di differenziazione, quella della ragione è essenzialmente un processo di integrazione. La ragione è il potere sintetico del pensiero. Consiste nel riunire le cose nelle loro relazioni naturali. La ragione, è vero, prende nota delle differenze che esistono nel mondo dell'esperienza, e pur nondimeno è capace di cogliere l'unità che giace sotto a queste differenze. Essa scorge le cose non come staccate e separate, ma come coerenti in sistemi, e gli stessi sistemi distinti come formanti un solo sistema che tutti li comprende, l'universo medesimo.

È perciò evidente che l'intelligenza e la ragione non sono necessariamente termini antitetici. L'opera dell' intelligenza è preliminare a quella della ragione. Dove essi appaiono, come spesso accade nella *Logica*, quali antagonistici, è il falso modo di vedere dell'intelligenza che

è l'oggetto del disprezzo di Hegel; cioè, quel modo di vedere che considera l'azione dell'intelligenza come completa in sè, e non abbisognante d'alcuna più alta operazione dello spirito per essere completata o corretta.

È còmpito della ragione negativa di far manifeste le limitazioni dell'intelligenza e le contraddizioni che ogni modo unilaterale e parziale di considerare le cose necessariamente implica. Il còmpito della ragione positiva, dall'altro lato, è di compensare i difetti che la ragione negativa manifesta. In rapporto a ciò Hegel impiega due termini tecnici che appaiono frequentemente nello sviluppo del suo sistema. Sono: negazione e assoluta negazione. Per negazione si deve intendere questo processo della ragione negativa che ha per risultato la negazione della tesi primitiva. Per assoluta negazione si intende il fatto che questa prima contraddizione è a sua volta superata da un'asserzione che la nega e che implica un più alto punto di vista. Questo equivale ad una negazione d'una negazione, che ha sempre la forza d'un'affermazione. *Duplex negatio affirmatio.* I tre gradini della dialettica sono, perciò, un'affermazione, una negazione e poscia una negazione di questa negazione, che è essa medesima un'affermazione. Si deve inoltre osservare che il termine « dialettica » si trova usato in due sensi in Hegel, in un senso generale e in uno speciale. Nel primo senso esso designa il triplice processo di pensiero, che fu appunto ora delineato, nel suo insieme. Nel senso

speciale è applicato solamente al secondo stadio del processo, a quello negativo, al fatto di limitare l'asserzione originaria mediante la sua contraddizione.

L'antitesi, inoltre, che contraddice nel pensiero la tesi primaria, non consiste in un casuale far fronte ad un'affermazione mediante un'altra che accidentalmente si oppone ad essa. La contraddizione non è mai esterna, artificiale o arbitraria; ma scaturisce dalla natura stessa del pensiero originario medesimo. Ogni pensiero che sia unilaterale, implica con ciò di necessità la sua propria contraddizione. Per il fatto medesimo che esso è limitato e perciò incompleto, esso deve, in un punto o nell'altro, dimostrarsi inadeguato, e perciò cadere pel suo stesso peso. Esso non può sostenere nè giustificare sè medesimo. Così, per usare un esempio di Hegel, noi diciamo che un uomo è mortale e sembriamo pensare che il fondamento di questa mortalità giaccia nelle circostanze esteriori che costantemente lo accerchiano e lo minacciano; ma il vero modo di considerar l'argomento è che la vita, nella sua stessa natura in quanto vita, implica il germe della morte, e così la vita d'una creatura finita, essendo essenzialmente in guerra con sè medesima, opera la sua propria dissoluzione. Si può scorgere questa dialettica nel proverbio comune *summum jus summa injuria*; cioè, spingere un diritto astratto al suo estremo è passare insensibilmente nel suo contrario, e produrre in realtà l'ingiustizia, piuttosto che la giustizia. Così pure

Hegel chiama l'attenzione sul fatto che nella sfera della politica l'estrema anarchia trascorre nel suo opposto, l'estremo dispotismo; e che nella sfera dell'etica, i proverbi seguenti attestano il medesimo principio generale: « Chi troppo alto sale dà maggior percossa » e « Per troppo sapere l'uomo la sbaglia ».

La dialettica trova un'ulteriore illustrazione nella stessa storia della filosofia, in cui a ciascuno dei diversi sistemi di pensiero fa fronte un sistema opposto, mentre dalle controversie che ne seguono, emerge un più completo sistema, il quale combina la verità e scarta gli errori che conteneva ciascuno dei sistemi in conflitto. Un tal processo è reiteratamente ripetuto nel graduale sviluppo della pienezza della verità che solo secoli di controversia e d'esperienza sono capaci di rivelare.

Noi abbiamo alluso sin qui al metodo con cui Hegel si propone di costruire il mondo della conoscenza e di mostrare come ogni parte sia in tutto e per tutto in relazione con ogni altra e tutte le parti con l'intero, in un progressivo sviluppo in cui ogni avanzamento segna una crescente completezza di conoscenza. Ma questa non è che una metà del suo sistema; perchè Hegel sostiene, come una delle dottrine cardinali della sua filosofia, che le leggi del pensiero sono nel medesimo tempo le leggi delle cose, e che le categorie del pensiero corrispondono precisamente alle caratteristiche determinanti delle cose. Il sistema razionale del pensiero è per lui equi-

valente alla vera filosofia dell'essere. Così per lui l'epistemologia e l'ontologia sono una cosa sola; il segreto della mente è il segreto dell'universo. L'uomo come essere razionale è veramente un microcosmo. « Conosci te stesso e tutto ti è conosciuto ». Ciò è sommariamente espresso nella sentenza hegeliana « il reale è il razionale, e il razionale è il reale ». Ciò è in accordo con la dottrina di Spinoza, il quale afferma che « l'ordine e la concatenazione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la concatenazione delle cose » (1). Hegel considera il cosmo e i processi cosmici come la manifestazione della ragione. Di più, è proprio dell'essenza della ragione di manifestare sè stessa nel mondo obbiettivo. La ragione ha due lati — un lato pensiero e un lato forza, un'essenza razionale e una dinamica — e questi due sono una cosa sola. La ragione deve perciò essere considerata come soggiacente a tutti i pensieri e a tutte le cose. Nel mondo fisico, le leggi dei fenomeni, che trovano espressione in formule matematiche, rappresentano il lato pensiero della ragione; e i fenomeni sono soltanto le manifestazioni particolari di queste leggi, la realizzazione concreta e dinamica della ragione implicita in essi. Ogni cosa individuale nell'universo deve essere riguardata come avente qualche legge universale o principio di ragione quale radice e sostanza stessa del suo essere, dei suoi

---

(1) SPINOZA, *Etica*, II, prop. 7.

attributi, delle sue attività. Il principio universale di ragione è la forza creatrice e costruttrice dell'universo. Esso si scorge nel principio architettonico che è l'anima delle piante, nel potere creatore e sostenitore che esiste nell' animale e nell'uomo, nella formazione del carattere, nella creazione delle istituzioni, nello sviluppo della Chiesa e dello Stato, delle arti e delle scienze.

Questo principio di ragione Hegel lo chiama il *Begriff*. Onde presentare il suo pieno significato ho adottata la traduzione abituale di questa parola, cioè concetto. Bisogna però allargare il nostro abituale significato del termine « concetto » in modo che, come equivalente di *Begriff*, esso significhi questo universale principio di ragione che è attivo in ogni pensiero e in ogni cosa. Esaminiamo pochi luoghi della *Logica* allo scopo di poterci, da bel principio, formare una idea corretta dell'interpretazione hegeliana della parola.

« Il *Begriff* è il principio di ogni vita; esso è al medesimo tempo l'assolutamente concreto, che trova cioè completa manifestazione nella realtà » (1).

« Il *Begriff* si trova nel più intimo cuore delle cose, e le costituisce ciò che in realtà sono » (2).

« Le forme del *Begriff* sono il vivente spirito della realtà, e tutto ciò che è reale è tale solo

---

(1) Hegel, *Werke*, VI, § 160.
(2) VI, § 166.

perchè queste forze sono attive in esse e le fanno ciò che sono » (1).

È ovvio che il sistema hegeliano è un sistema idealistico. La forza cosmica dev'esser considerata come la manifestazione, nelle sue varie fasi, della ragione che tutto abbraccia, e la storia come un'evoluzione di questa ragione nel progressivo rivelarsi della sua interna attività. Questo idealismo è, inoltre, un idealismo assoluto; vale a dire, la ragione soggiacente, che è il principio creatore e sostenitore di tutte le cose, è, in mezzo alla sua varietà di manifestazione, assolutamente una e medesima, dalla quale nulla può essere tolto, e alla quale nulla può essere aggiunto. Essa è completamente incondizionata e indipendente. Essa è, perciò, l'Assoluto, cioè Dio. Hegel chiama la più alta manifestazione di questo principio di ragione l'Idea *(Die Idee)*, desiderando indicare con una sola parola che il supremo potere dell'universo è, non meccanico e materiale, ma essenzialmente razionale e spirituale. L'Idea, l'Assoluto, Dio, devono essere considerati come termini strettamente sinonimi, usati da Hegel scambievolmente, e senz'ombra di distinzione nel loro significato.

(1) VI, § 162. Riproduciamo lo stesso passaggio della *Logica* dell'*Enciclopedia* nella traduzione del Croce: " In realtà, però, esse [le forme logiche del concetto] sono, per contrario, come forme del concetto, lo spirito vivente del reale; e del reale è vero soltanto ciò che, in forza di queste forme, per mezzo di esse e in esse, è vero „ (Bari, Laterza, 1907, pag. 143). *N. d. T.*

Nell'esposizione del suo sistema Hegel cerca di mostrare che il mondo della conoscenza si dispiega dai principî più semplici, attraverso stadi sempre più complessi, sinchè esso raggiunge il completo adempimento nell'Assoluto che tutto abbraccia. Ma sebbene l'Assoluto sia il compimento del processo come un tutto, nondimeno l'Assoluto, in quanto principio di ragione creatore e sostenitore, deve così essere il principio del processo come pure trovarsi soggiacente ad ogni successivo stadio del processo. Perciò, ogni sezione trasversale, per così dire, di questo processo di evoluzione rivela qualche fase dell'Assoluto, incompleta, è vero, e, perciò, se presa da sè, traviatrice; ma che, sino a quel punto, rimane una manifestazione sicura della ragione divina che è il suo fondamento e la sua giustificazione. Così Hegel definisce l'Assoluto come l'essenza dell'essere in generale; come causa e come legge nell'universo fisico; come coscienza, scopo, beneficenza, giustizia, ecc. nel regno dello spirito. Da questo punto di vista il sistema di Hegel può venir qualificato come la progressiva definizione di Dio.

Il metodo d'esposizione di Hegel in generale può essere, perciò, riassunto quale un tentativo per mostrare i vari stadi di sviluppo nella manifestazione del principio di ragione come una crescente rivelazione dell'Assoluto, in guisa che ogni stadio da sè è parziale, e perciò implica la propria contraddizione, ma in guisa che queste contraddizioni contengono, ciò non di meno, elementi

comuni mediante i quali, da un più alto punto di vista, esse possono essere riconciliate e combinate. Raggiunto nel progresso del pensiero tale punto avanzato, si paleserà, tuttavia, una nuova contraddizione, che deve essere risolta da una considerazione più intenta, da una veduta che penetri in una sintesi superiore, e così via attraverso ogni stadio del processo sino alla fine dove soltanto si può trovare nell'Assoluto (in cui non v'è alcuna contraddizione nè alcuna imperfezione) un punto al quale arrestarsi. Il processo è unico, il fondamento che vi sta sotto è unico, e ogni elemento del processo acquista il suo pieno significato soltanto al lume del processo intero; allora e allora soltanto la sua verità è rivelata. Verità per Hegel significa sempre quella conoscenza che abbraccia il suo oggetto da tutti i lati possibili e in tutte le sue possibili relazioni come l'espressione completa della ragione eterna che vi soggiace. È questo un concetto affine a quello del vecchio poeta e filosofo ebreo che disse: « Nella tua luce noi vedremo la luce », e a quello dell'ebreo posteriore il quale insistette costantemente che una cosa è conosciuta soltanto quando è considerata *sub specie aeternitatis*.

CAPITOLO II.

I vari atteggiamenti del pensiero circa il mondo obbiettivo. I sistemi metafisici.

La concezione fondamentale del sistema filosofico hegeliano è quella della ragione universale che domina ogni pensiero e ogni cosa. È, perciò, necessario, da bel principio, di valutare l'inseparabile relazione tra pensieri e cose in generale, o, più specificatamente, tra la mente pensante e il mondo obbiettivo. Allo scopo di intendere pienamente l'atteggiamento hegeliano di pensiero riguardo al mondo obbiettivo, al mondo che ci fornisce i materiali della conoscenza, e del quale noi medesimi siamo soltanto parte, sarà prezzo dell'opera di esaminare alquanto in particolare le dottrine degli altri sistemi filosofici sopra questo argomento alla luce della critica che Hegel ne ha fatto. La loro divergenza dal sistema hegeliano servirà per contrasto a mettere in rilievo le linee caratteristiche del sistema medesimo. Vi sono quattro tipiche maniere di vedere circa la

relazione del soggetto pensante col mondo obbiettivo. Esse sono le seguenti:

1° I sistemi metafisici.

2° Le scuole empiriche.

3° La filosofia critica.

4° La teoria della conoscenza intuitiva o immediata.

Il primo di questi atteggiamenti di pensiero considera il mondo esterno come perfettamente ritrattato nel pensiero. Non si solleva questione circa la difficoltà di passare dall'oggetto che è percepito al soggetto pensante che lo percepisce. La via è considerata come aperta e libera. La realtà obbiettiva del mondo esterno è assunta come dato di fatto. La testimonianza dei sensi è presa come indiscutibile. È questo il punto di vista del realismo ingenuo, il quale riposa sull'assunzione che tutte le cose sono nella loro essenza ciò che sembrano essere nella percezione che noi ne abbiamo. Un risultato naturale di questo punto di vista e di questo metodo di interpretare il mondo dell'esperienza fu che, nella descrizione dell'esperienza vivente, invece che parole vive, vennero ad essere usate frasi astratte e vuote, sottili distinzioni metafisiche, in breve la terminologia delle scuole. Nessuna meraviglia che la filosofia divenisse sterile e arida come polvere, quando la verità del mondo della realtà era espressa nelle formule disseccate della speculazione metafisica. In altre parole, il mondo reale dell'esperienza vivente venne, in maniera puramente artificiale e arbitraria, costretto entro

forme metafisiche. Giacchè queste forme erano costrutte senza tenere in qualsiasi considerazione i modelli che il mondo reale avrebbe potuto fornire. Esse erano foggiate secondo il capriccio della speculazione e le richieste di certi postulati di pensiero, che non avevano base alcuna nella realtà. Rispetto a tutto ciò, l'obbiezione di Hegel è che una conoscenza verace del mondo esterno deve derivare da un processo in cui si lasci che gli oggetti della conoscenza caratterizzino realmente sè stessi; in altré parole, noi dobbiamo interrogare i fatti dell'esperienza e lasciarli raccontarci la loro storia. Non dobbiamo dar per concesse certe caratteristiche e certe relazioni come se fossero necessariamente esistenti, perchè sembrano essere richieste dalle nostre speculazioni. Non dobbiamo osar applicare ad oggetti concreti di pensiero predicati che sono stati tratti d'altra parte e senza qualsiasi considerazione della natura degli oggetti stessi. Dobbiamo non anticipare l'esperienza, ma interpretarla fedelmente. Prendete, per esempio, l'oggetto supremo del pensiero, Dio. Dall'ascrivere a Dio una serie di predicati che sono stati dedotti da certe necessità metafisiche non risulta che una meschina e inadeguata concezione di Lui. Per quanto questi predicati possano essere molti, essi tutt'insieme non riescono affatto ad esaurire la Sua infinita natura. Gli orientali tengono conto di questo, allorchè, nella filosofia indù, Dio è proclamato l'essere dai molti nomi o dai molti lati, e ciò senza limite di qualsiasi specie o grado, cosicchè

se i nomi che ne conseguono fossero ordinati insieme in modo da costituire una serie, il risultato sarebbe necessariamente una serie infinita.

Inoltre, Hegel insiste che le varie scuole metafisiche adottano tutte un criterio errato in ciò che esse si contentano di derivare le loro definizioni da concezioni popolari. Qualunque concezione popolare di Dio, del mondo o dell'anima è necessariamente inadeguata e perciò falsa, perchè essa deve essere necessariamente colorita dal carattere dell'epoca o della razza donde esce, e, in quanto tale, è particolare, locale, traviatrice. Qualsiasi definizione di Dio che incarni una concezione popolare di Lui, per quanto questa concezione possa esser completa, non riesce a scandagliare le profondità del Suo essere e della Sua natura. La più veemente affermazione di Hegel è che il solo vero metodo di costruire il mondo della conoscenza è di lasciare che gli oggetti del pensiero espongano liberamente e spontaneamente le loro proprie caratteristiche. Così l'essere di Dio è conosciuto soltanto in quanto rivelato nel Suo continuo dispiegarsi nei processi cosmici, nella natura, nella storia, nell'uomo. Così pure noi possiamo definire l'uomo come un animale razionale, ma, nella migliore ipotesi, quest'è solamente un vago brancolamento nelle tenebre, perchè la nostra conoscenza dell'uomo non può venir compresa in un singolo giudizio. Questo era l'inganno delle scuole metafisiche, la fede che ogni oggetto di conoscenza potesse essere espresso completamente nella sfera di una

definizione formale o di una formula stereotipata. Solo la storia completa dell'umanità può rivelare ciò che l'uomo è in tutte le possibilità del suo sviluppo, come operaio, artigiano, scolaro, soldato, cittadino, statista, martire o riformatore, e così via senza limite. La parola « razionale », come è usata nella definizione tradizionale dell'uomo, nasconde un ampio territorio di conoscenza che giace dietro di essa. Noi valutiamo l'illimitata estensione di questa regione quando meditiamo anche superficialmente sulle multiformi manifestazioni di cui l'idea di razionalità è suscettibile. È soltanto nella libera attività del principio costruttore operante in un oggetto di conoscenza, che si rivelano le sue essenziali caratteristiche.

Di più, la vecchia metafisica era dogmatica all'estremo. Sebbene i risultati di questa speculazione fossero parziali e unilaterali, essi venivano nondimeno fermamente asseriti come assoluti e definitivi. Questa insistenza sulla natura definitiva di verità parzialmente concepite indica lo spirito caratteristico della scuola. Contenta della mezza verità e del crepuscolo dell'intelligenza, essa non raggiungeva mai la piena conoscenza come è rivelata nella luce della ragione. Oltre al generale punto di vista e al metodo dei sistemi metafisici, il loro modo di trattare parecchi problemi speciali non è soltanto un argomento interessante in sè stesso, ma ha un'indiretta portata sopra alcuni punti importanti del sistema hegeliano. Questi problemi sono in numero di quattro:

1° Circa la natura dell'essere in generale — ontologia.

2° Circa la natura dell'anima — psicologia razionale o pneumatologia.

3° Circa la natura del mondo — cosmologia.

4° Circa l'essere e la natura di Dio — teologia naturale o razionale.

La dottrina dell'essere, o ontologia, nasce da un tentativo di rispondere alla domanda circa il come può venir adeguatamente caratterizzato l'essere in generale. Le distinzioni innalzate dalle scuole metafisiche erano per gran parte verbali. Ogniqualvolta si scoprivano certi assoluti termini generali che non sembravano implicare alcuna contraddizione con le concezioni del giorno generalmente accolte, il metafisico si sentiva completamente soddisfatto di aver data espressione alla verità nella sua pienezza. Egli non si fermava a investigare circa il significato concreto dei termini che usava o circa l'esemplificazione di essi nell'esperienza reale. Parole, per esempio, come esistenza, limitazione, semplicità, complessità e simili, erano usate come moneta corrente d'espressione dalla scuola metafisica, e solo con scarsa considerazione del loro preciso significato e dello scopo definito della loro applicazione. La critica di Hegel, a questo punto, caratterizza ed illustra completamente il suo metodo generale. Egli insiste che ogni termine da noi impiegato nel pensare filosoficamente dovrebbe rappresentare un concetto, cioè un'idea di significato universale e necessario, e che tale

concetto non può avere un significato unilaterale, astratto e rigido, ma deve possedere una grande abbondanza di significato. Ogni concetto, inoltre, deve venir considerato come in sè un piccolo mondo, avente molteplici caratteristiche connesse e in reciproca relazione in un'infinita varietà di modi. Il termine che rappresenta una tale idea non può mai perciò essere impiegato in maniera stereotipa come era costume dei metafisici. Lo stesso fatto che una tale idea incorpora in sè interne connessioni o relazioni rende necessario che debbano sorgere contraddizioni, le quali possono venir risolte solo considerandole nella luce dell'intero corpo di conoscenza. Tagliar fuori una tale idea come un prodotto completo, incapace di modificazione o sviluppo ulteriori, è trattare con essa in maniera estremamente artificiale, come pure antifilosofica. Le idee sono processi viventi e non morti prodotti. « Evitiamo, perciò (direbbe Hegel), l'uso di termini ai quali abbiamo unito significati parziali e ristretti. Sia còmpito supremo del pensiero superare il superficiale e l'astratto ».

La seconda questione discussa dai metafisici era quella della psicologia razionale, o pneumatologia; essa aveva speciale referenza alla natura dell'anima. La metafisica prekantiana riguardava l'anima come una cosa, un'entità indipendente. Questa concezione suggerì subito la questione, la quale si addimostrò una ricerca assolutamente futile e fallace, circa la sede dell'anima; e l'ulteriore questione circa il punto se l'anima, poichè è

una cosa, debba essere considerata come semplice o composta. Si pensò che dal fatto della sua semplicità dipendesse la verità della dottrina dell'immortalità, in quanto ciò che non è composto di parti non può essere soggetto ad alcuna dissoluzione. Hegel insiste a questo punto che la vita interna dello spirito o dell'anima non può essere considerata come una cosa compiuta, come un prodotto completo una volta per sempre, senza possibilità di sviluppo. Una tale concezione rende anche impossibile qualsiasi processo di azione e reazione tra i parecchi elementi che costituiscono l'essenza della vita e della svariata attività dell'anima, e lascia inesplicati i fenomeni esterni dello spirito che sono incalcolabilmente complessi in tutta la varietà delle loro manifestazioni multilaterali. Lo spirito deve essere considerato, secondo Hegel, come una realtà concreta che è resa evidente dalle sue manifestazioni. Essa non è una « cosa », secondo i metafisici usano il termine « cosa », ma piuttosto un'interna forza costruttrice che determina le varie fasi dei suoi fenomeni esterni in uno sviluppo illimitato e progressivo.

Il terzo ramo della metafisica tradizionale era quello della cosmologia. Gli argomenti che esso abbracciava erano il mondo, la sua contingenza o necessità, la sua eternità o la sua necessaria limitazione nel tempo e nello spazio, le leggi formali dei suoi cangiamenti, la libertà dell'uomo e l'origine del male. Il generale punto di vista del metafisico prima del tempo di Kant era che

il pensiero ci presenta un numero di giudizi alternati, di cui uno dev'essere interamente vero e il suo opposto interamente falso. Perciò, in relazione ai problemi particolari che sorgevano nella sfera della cosmologia, i metafisici ritenevano che si sia di necessità costretti a scegliere tra la teoria che il mondo è creato, o che è eterno; che l'uomo è il prodotto della legge di necessità, o che è libero. Essi ritenevano, inoltre, che il bene e il male nel mondo sono naturalmente opposti, e che non possono mai essere riconciliati. Hegel si oppone in modo caratteristico a questa unilaterale veduta delle cose coll'affermare che il mondo contiene in ogni lato un indefinito numero di opposti e che è funzione peculiare della ragione riconciliarli e armonizzarli completamente. Il suo sistema è essenzialmente una risoluzione universale di tutte le contraddizioni e le inconseguenze dell'esistenza nella sintesi della ragione che tutto abbraccia. Così, l'idea di libertà che implica l'esclusione della necessità, e l'idea di necessità che implica l'esclusione della libertà, sono del pari solamente le parziali astrazioni dell'intelligenza. Nel mondo reale, nel mondo in cui viviamo e ci muoviamo e abbiamo il nostro essere, la libertà e la necessità non sono separate. Poichè vi può essere libertà solo in quella comunità in cui la libertà è garentita dalla legge. E circa la necessità che la natura ci impone dovunque, si deve ricordare che la libera attività dell'individuo è possibile solo fino al punto in cui egli può implicitamente fondarsi

sull'uniformità delle leggi naturali; perchè se la natura fosse senza legge e i suoi fenomeni il risultato del capriccio o il ghiribizzo di deità reggitrici come nella vecchia concezione mitologica, il libero proposito dell'uomo sarebbe costantemente attraversato e annullato.

Il quarto ramo della metafisica è quello della teologia naturale o razionale. Esso si riferisce alla concezione fondamentale di Dio, ai Suoi attributi e alla prova della Sua esistenza. L'errore radicale della logica metafisica si rivela nel tentativo di scoprire qualche fondamento obbiettivo per l'esistenza di Dio. L'idea di Dio così formata, che ne risulta, crea l'impressione di essere derivata da qualche cosa di esterno a Dio stesso. Ma Dio deve essere concepito come il solo fondamento di tutte le cose visibili ed invisibili, e perciò come indipendente da ogni concetto d'un fondamento o d'un sostegno del Suo essere e della Sua esistenza. Perchè se Dio è considerato come un essere derivato dal mondo, allora la stessa limitazione dei processi del mondo si impadronirebbe dell'idea di Dio così concepita. Come Hegel accenna, il metafisico è posto di fronte al seguente dilemma: o Dio è la sostanza reale del mondo, compresa la mente dell'uomo, che si sforza di pervenire alla conoscenza di Lui — il che è panteismo; o Dio è un oggetto distinto dalla mente che apprende, dal soggetto — il che è dualismo. Hegel nello sviluppo del suo sistema si sforza di effettuare una sintesi della coscienza divina e dell'umana in tal maniera da evitare i due estremi

del dualismo e del panteismo; sarà soltanto, però, quando l'intero sistema sia dispiegato innanzi a noi che avremo una base per giudicare se egli sia riuscito in questa difficile impresa. A questo stadio della discussione è semplicemente sufficiente notare il suo proposito generale a questo riguardo come un punto di distacco fondamentale dal modo di vedere metafisico.

Vi è una frase che è spesso impiegata nelle speculazioni concernenti l'essenza di Dio. Ed è: « Osservate la natura, e la natura vi guiderà a Dio ». Hegel fa, a questo proposito, una vigorosa protesta, in quanto questa frase sembra implicare che Dio è semplicemente il compimento del grande processo cosmico, laddove la verità sta nel pensiero che mentre Dio può essere in un certo senso considerato come il compimento di tutte le cose, ciò non di meno, Egli deve essere anche considerato come il fondamento assoluto dello stadio iniziale e di ogni susseguente stadio dello sviluppo cosmico. Dio è il principiò come pure la fine dell'evoluzione del mondo. È soltanto in un senso assolutamente parziale, perciò, che noi siamo giustificati nel dire che la natura conduce l'uomo a Dio, perchè in un altro e più profondo senso noi siamo costretti a credere che è Dio stesso il quale rende la natura possibile. La natura guida a Dio tanto risalendo indietro quanto procedendo innanzi.

Circa gli attributi di Dio, essi erano concepiti dai metafisici in maniera così indefinita e

vaga da essere interamente spogli di qualsiasi vero significato. Queste scuole di pensiero sembravano possedere uno spontaneo terrore di assegnare a Dio qualsiasi attributo che fosse nettamente umano, e ciò per il fatto che pensare la natura di Dio come rassomigliante comunque alla natura umana sarebbe degradarlo e disonorarlo. Temendo di diventare antropomorfici, essi cadevano in una vaga indeterminatezza che era priva di qualsiasi contenuto significativo. Pure sembravano dimenticare questo evidente difetto, ed essere soddisfatti di compendiare gli attributi divini in qualche espressione indefinita e senza senso, come la seguente: « Dio è il più reale di tutti gli esseri ». Ma Hegel, nel criticare un'affermazione come questa, insiste che il più reale di tutti gli esseri, di cui, tuttavia, nulla è affermato definitivamente, è in fondo il vero opposto di ciò che essa intende e di ciò che l'intelligenza suppone che sia. Invece di un essere grande e che oltrepassa ogni misura, l'idea è così ristrettamente concepita che esso è al contrario meschino e interamente vuoto. A ragione il cuore implora una risposta, che significhi qualche cosa, alla sua domanda circa la natura di Dio. Quando l'idea di Dio è ridotta a una formula indefinita e senza significato, Dio viene allora allontanato in una sfera così estranea al nostro pensiero e alla nostra vita da essere ridotto ad uno zero assoluto. Senza un contenuto che possegga un qualche senso positivo il nostro pensiero è spogliato di qualsiasi significato. Come

Hegel espone la cosa in un notevole epigramma: « semplice luce è semplice tenebra » (1). Tuttavia, nonostante la radicale differenza nel generale punto di vista di Hegel, e il suo atteggiamento critico circa le scuole metafisiche, non di meno egli riconosce francamente che vi è qualche valore permanente almeno in un punto delle loro dottrine — cioè, nel loro insistere sulla fondamentale verità che il pensiero costituisce l'essenza di tutto ciò che è. E tale verità egli ha incorporato nel suo stesso sistema filosofico, come la dottrina cardinale di questo. Il pensiero, tuttavia, secondo Hegel, non consiste in definizioni e formule astratte, ma è rivelato nella sua pienezza solo nelle concrete realtà della vita.

---

(1) *Werke*, VI, § 36, *Zusatz*.

CAPITOLO III.

La Scuola Empirica.

Nel corso dello sviluppo del pensiero filosofico era naturale che seguisse una reazione contro i risultati astratti, vaghi e indefiniti che erano stati il punto d'arrivo delle speculazioni metafisiche. Questa reazione trova espressione nelle dottrine della scuola filosofica empirica. Gli empiristi insistono che il punto di partenza del pensiero deve essere alcunchè di definitivamente fissato e sicuro, qualche realtà concreta quale può trovarsi soltanto nell'esperienza reale. La procedura metafisica prendeva le mosse da universali astratti, e la difficoltà, che essa non poteva superare, stava nel fatto che non vi era alcun mezzo di passare dalle vaghe generalità all'abbondante varietà di manifestazioni particolari che corrispondono a tali universali nel mondo della realtà. È funzione del pensiero di interpretare l'esperienza e non di anticiparla. Perciò gli empiristi incalzavano che il cominciamento logico e naturale di ogni investigazione intorno alla verità devono essere gli esempi particolari che la natura presenta in tale prodiga pro-

fusione. Essi insistevano, inoltre, che la vera e sola fonte dell'esperienza deve rintracciarsi nelle nostre sensazioni e percezioni. Secondo questo modo di vedere i fondamenti della conoscenza posano unicamente sulla diretta testimonianza dei sensi; qui, e qui solamente, può la coscienza essere certa di sè medesima e dei risultati delle proprie operazioni. Qualunque cosa possa essere revocata in dubbio, qui almeno vi è certezza, piede fermo, sicurezza di progresso sostanziale. E così noi troviamo la fondamentale dottrina dell'empirismo formulata nelle parole: « tutto ciò che è vero dev'essere nel mondo reale e presente alla sensazione ». Questa sembrerebbe davvero essere la base del senso comune per ogni seria investigazione e per la costruzione di una sana filosofia pratica; e vi è, infatti, molto che raccomanda e giustifica le sue pretese. Hegel richiama l'attenzione sull'assai pregevole contributo al pensiero che è direttamente provenuto dalla scuola empirica, e al quale egli stesso pienamente sottoscrive — vale a dire, che è necessario per ogni uomo di vedere da sè medesimo e di sentire che egli è presente in quei primari fatti di conoscenza che si sente costretto ad accettare. Se si devono realmente conoscere le cose, si devono vedere come sono. Questo è certamente in completo accordo col moderno spirito scientifico di indagine induttiva che fonda ogni investigazione sullo studio delle fonti reali, e ciò, anzi, in prima linea.

La debolezza dell'empirismo, tuttavia, come

Hegel indica in modo assai conclusivo, consiste nel fatto che qualsiasi sensazione, o combinazione di sensazioni, che secondo gli empiristi è il fondamento definitivo a cui fare appello, è sempre un'esperienza particolare e individuale. È impossibile passare da tali esperienze all'idea o legge universale che esse esemplificano senza introdurre alcune concezioni le quali trascendono il presupposto puramente empirico, cioè che noi conosciamo soltanto fenomeni particolari e le loro immediate connessioni e relazioni.

Hume aveva già da parecchio tempo richiamata l'attenzione sul fatto che quando noi interpretiamo i fenomeni dell'esperienza come manifestanti principî universali, e come posti in reciproca relazione da necessarie connessioni causali, noi con questo leggiamo nei fenomeni ciò che non contengono già essi, ma di cui essi sono stati investiti dal nostro pensiero. Ammesso che la necessità e l'universalità si ritrovano dovunque nella nostra coscienza, quale ragione abbiamo, direbbe Hume, di asserire che questi caratteri sono anche gli attributi delle cose stesse? Se la sensazione deve sostenere la sua pretesa di essere la sola base di tutto ciò che gli uomini tengono come verità, allora queste idee di universalità e di necessità devono essere considerate semplicemente come convenienti finzioni della mente, opportune, è vero, ma per nulla degne di fede. Hume accettò francamente questa conclusione; e così deve fare ogni empirista conseguente. Hegel insiste, tuttavia, che la ra-

gione aggiunge a questi fondamentali processi di sensazione e di percezione la sua peculiare funzione di interpretare alla luce del loro universale e necessario significato ciò che essi presentano come esperienze particolari. Questa relazione tra la ragione da un lato e i dati elementari dei sensi dall'altro, deriva logicamente dal postulato fondamentale del sistema hegeliano, che tutto ciò che si constata essere un carattere costitutivo della ragione deve anche applicarsi in qualche modo alla realtà medesima.

Ancora, il metodo dell'empirismo è essenzialmente analitico, cioè consiste nel sottoporre le nostre esperienze a una specie di processo di notomizzazione che le separa nei loro elementi costitutivi. Il difetto di tale metodo è che esso non provvede in alcun modo ad una sintesi corrispondente. Dopo che l'opera dell'analisi è completa, è necessario possedere, come suo naturale complemento, qualche funzione dello spirito unificatrice e costruttrice. È una tale funzione che ci permette di passare dai fenomeni alle leggi che stanno sotto di essi. L'anatomizzazione, come processo esclusivo, non suggerisce che l'idea della morte e non può mai riprodurre l'organismo vivente.

Di più, se il pensiero è attivo nel sistemare il materiale bruto che è dato dai sensi, allora esso deve arrecare al processo qualche cosa di più di ciò che la bruta sensazione da sè è capace di dare.

Circa alle questioni che sono di speciale mo-

mento per il pensatore filosofico, concernenti Dio, l' anima e il mondo, la scuola empirica prese la posizione che lo spirito dell'uomo è costituito in tal guisa da poter trattare soltanto con materie limitate. Poichè la verità si rintraccia solo nel mondo esterno, come esso è mediato dai sensi, essi insistevano che, anche concessa l'esistenza d'un mondo soprasensibile, sarebbe impossibile una qualsiasi conoscenza di questo mondo. Da questo punto di vista consegue che non v'è posto in tale sistema sia per una teoria della morale, sia per una filosofia della religione. Tanto l'etica quanto la religione perdevano così ogni carattere obbiettivo e al medesimo tempo la loro validità universale. Perciò il logico punto d'arrivo di questa dottrina è il materialismo, che nei suoi metodi e nei suoi risultati è diametralmente opposto all'hegelianismo. Vi sono stati, tuttavia, alcuni filosofi che si sono chiamati discepoli di Hegel e pure sono stati giudicati materialisti. Essi sono i cosiddetti *hegeliani della Sinistra*; scrittori, quali Feuerbach e Strauss. Questo particolare sviluppo della scuola hegeliana deve essere considerato come un pervertimento della dottrina di Hegel piuttosto che il logico risultato del suo sistema. La critica che fa Hegel del materialismo è così chiara e accentuata da non rendere un suono incerto. Egli richiama l'attenzione sul fatto che i materialisti in generale considerano la materia sotto la visuale d'un'astrazione; essa è in fondo quell' alcunchè di sconosciuto dietro ai feno-

meni, di cui questi sono soltanto la manifestazione. E quando i materialisti si fanno a spiegare che cosa è la materia in sè, la sua natura fondamentale e le sue essenziali caratteristiche, essi sono costretti a impiegare certi concetti, come forza, causalità, azione e reazione e simili, che sono essenzialmente concetti metafisici pei quali il materialismo puro e semplice non può fornire giustificazione di sorta.

Di più, il mondo della percezione dei sensi, come lo concepisce il materialismo, dà soltanto una serie di fenomeni isolati e separati. Pensarli come formanti parti componenti un sistema stretto in mutui rapporti e come aventi necessarie relazioni l'uno con l'altro e con l'intero, equivarrebbe a razionalizzare l'universo materiale, e questo significa introdurre alcuni fattori non materialistici. Questa procedura, naturalmente, contraddirebbe il postulato fondamentale del materialismo, che ogni conoscenza è ristretta ai dati materiali forniti dai sensi. Il materialismo è qui posto di fronte ad un dilemma pratico. Per difendere la sua posizione esso deve usare le armi della metafisica; ma dal momento che uno si mostra metafisico cessa immediatamente di essere materialista. Il credo materialistico, perciò, deve soffrire o d'insufficienza o d'incoerenza. Ed è per superare queste limitazioni che Hegel cerca una soluzione nel credo dell'idealismo assoluto.

CAPITOLO IV.

La filosofia critica.

La filosofia critica prende il suo nome dal fondamentale punto di vista kantiano che il pensiero deve esso medesimo investigare quanta capacità di conoscenza possiede, e in tal modo divenire critico di sè stesso. Poichè la sensazione, riguardata come pura sensazione, non può mai dare in e da sè stessa l'idea di necessità e di universalità — e pure noi siamo consci che l'intero nostro corpo di conoscenza dipende appunto da questa idea riguardo i suoi primari caratteri di ordine e di uniformità — perciò la fonte di questa idea, secondo Kant, deve trovarsi nella natura stessa del pensiero. Inoltre, egli insiste che questa fonte non dev'essere cercata nel pensiero di un individuo qualsiasi, considerato puramente nella sua capacità individuale, ma nel pensiero che è il possesso comune di tutti gli individui del pari, vale a dire appunto nella natura del pensiero medesimo come puro pensiero, senza riguardo ai modi speciali o

agli abiti di pensiero appartenenti alle peculiarità d'un qualsiasi individuo particolare. Queste idee fondamentali che sembrano essere la proprietà comune di tutte le creature ragionevoli, e che insieme con le loro relazioni e connessioni, formano i fattori che sono determinanti nella riduzione del materiale bruto della sensazione in un sistema di conoscenza caratterizzato dall'ordine e dalla legge, sono le cosidette categorie — quali le idee di necessità, di causa ed effetto, di unità, di pluralità e simili.

La filosofia critica si propone il còmpito di far la prova del valore di queste categorie in relazione alla loro applicazione alle scienze, alla sfera della metafisica e ai nostri ordinari processi concettuali. Essa cerca altresì di determinare la precisa natura e la funzione di queste categorie in modo da distinguere nella nostra conoscenza ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo. Questi termini « soggettivo » e « oggettivo » hanno una parte così importante nelle discussioni filosofiche in generale, e specialmente nei sistemi tanto di Kant quanto di Hegel, che sarà prezzo dell'opera, a questo stadio della nostra investigazione, di esaminare alquanto in particolare il significato e l'uso di essi. Hegel richiama l'attenzione a tre distinti sensi in cui è usato il termine « obbiettivo. »

In primo luogo, « obbiettivo » è usato in forma libera e piuttosto popolare per designare tutto ciò che sussiste esternamente, in contrapposizione al quale il soggettivo viene ad essere con-

siderato come ciò che esiste solamente nella nostra fantasia, nelle nostre speranze, nei nostri sogni.

In secondo luogo, l'uso kantiano del termine « obbiettivo » consiste nell'applicarlo agli elementi del pensiero che sono universali e necessari — vale a dire, a ciò che tutti gli uomini sono costretti a pensare in contrapposizione al carattere subbiettivo congiunto con le esperienze individuali, che dà a queste una certa particolare e occasionale colorazione.

In terzo luogo, l'uso hegeliano del termine « obbiettivo » ha riguardo agli universali e necessari elementi del pensiero in generale, al modo di Kant, ma per di più Hegel considera questi universali e necessari elementi del pensiero come rappresentanti al medesimo tempo l'essenza reale delle cose esistenti.

Quest'ultima distinzione segna il punto di distacco di Hegel da Kant. Poichè, come Hegel sostiene, se i fattori necessari ed essenziali alla costruzione del nostro mondo di conoscenza appartenessero solamente ai processi di pensiero, allora il pensiero dovrebbe essere per sempre separato dalla cosa stessa quale oggetto del nostro pensiero che la percepisce e quale esiste indipendentemente dalla percezione che ne abbiamo. E sebbene sia vero che le categorie, come causalità, necessità, universalità e simili, giacciono strettamente nel campo del pensiero, non ne segue di necessità che esse debbano essere nostre solo in senso soggettivo e non essere anche

nel medesimo tempo le caratteristiche essenziali delle cose stesse. Hegel, inoltre, non vuol concedere che la comoda finzione kantiana della cosa in sè *(dans Ding an sich)* possa forse esprimere la natura reale dell'oggetto quando noi abbiamo eliminato tutto ciò che è presente nella coscienza relativamente ad esso, ogni manifestazione di sentimento e ogni giudizio specifico che lo concerne rispetto ai suoi evidenti attributi e alle sue qualità. Che cosa rimane, chiede Hegel, se non un'assoluta astrazione, un vuoto totale?

Alla maniera con cui Kant erige il bilancio tra soggettivo e oggettivo, risulta che la totalità della conoscenza è dalla parte del soggettivo, mentre a credito dell'oggettivo non rimane niente del tutto. Giacchè quando Kant parla dell'unità di coscienza come trascendentale, egli intende con questa frase che il nostro corpo di conoscenza riguardato quale costituente un sistema provvisto interamente d'ordine e d'unità, possiede validità soltanto per i nostri pensieri e non per gli oggetti indipendentemente dalla nostra conoscenza. Ciò che questi sono in sè stessi deve rimanere, perciò, una quantità sconosciuta — l'insolubile x dell'equazione della conoscenza.

È, inoltre, caratteristico del metodo di Hegel, che il significato che egli dà alla parola obbiettivo è in realtà una sintesi dei due altri modi di vedere dianzi ricordati. Il primo ritiene che l'obbiettività si riferisca alla cosa esterna, il secondo che l'obbiettività si riferisca al pensiero

necessario e universale; mentre Hegel insiste che l'obbiettivo è la combinazione d'entrambi, poichè è il pensiero vero che concerne la cosa reale. Il subbiettivo significherebbe quindi ciò che nel momento attuale ha un posto nei nostri pensieri, ma non relazione con la realtà, e che altri in simili circostanze non potrebbe essere necessariamente costretto a pensare.

La posizione di Kant è conosciuta come idealismo soggettivo, vale a dire: le cose che noi conosciamo sono semplicemente apparenze e noi non possediamo alcuna certezza circa la verità di ciò che esse sono in sè stesse. La posizione di Hegel, d'altro lato, come è stato già ricordato, è l'idealismo assoluto, vale a dire: è ammesso che gli oggetti della nostra conoscenza sono fenomeni, ma, ciò nondimeno, essi devono venir considerati da noi come la vera rappresentazione delle cose in sè. La giustificazione di tale credenza sta nel postulato che ciò che il pensiero scopre nei fenomeni è una manifestazione della ragione divina e universale di cui il pensiero stesso è un'analoga manifestazione. Mostrare come ciò dev'essere in tal guisa e indicare il significato di ciò come pietra angolare del sistema hegeliano, è appunto il fine della *Logica*, e non può essere pienamente apprezzato se non dopo aver padroneggiato la particolareggiata esposizione che la *Logica* contiene.

Circa ai problemi speciali dell'anima, del mondo e di Dio, la posizione di Kant può essere delineata come segue:

Kant e Hegel, riguardo alla loro dottrina circa la natura dell'anima, sono d'accordo nella loro critica della vecchia definizione metafisica dell'anima come sostanziale, semplice, identica e che conserva la sua indipendenza nel suo rapporto col mondo materiale. Entrambi ritengono una tale definizione assolutamente insoddisfacente. Però le ragioni addotte a sostegno di questa opinione sono del tutto diverse. Kant afferma che la definizione metafisica è insoddisfacente perchè la ragione non è maggiormente autorizzata ad operare il passaggio dall'anima, come noi pensiamo che sia, all'anima come è in realtà, di quel che non sia autorizzata a procedere dalle apparenze delle cose come sono percepite dal pensiero, alle cose come sono in sè stesse. Hegel, però, respinge la definizione metafisica per il motivo che gli attributi enumerati come i caratteri elementari dell'anima sono totalmente inadeguati ad esprimere la concreta ricchezza di contenuto che la nostra idea dell'anima dovrebbe comprendere.

Circa il problema del mondo, Kant richiama l'attenzione sul fatto che il pensiero, sforzandosi di comprendere la natura incondizionata del mondo, si urta contro certe contraddizioni, chiamate antinomie, perchè è spesso necessario affermare due proposizioni contradditorie circa un solo e medesimo oggetto, in maniera che ciascuna delle proposizioni, che reciprocamente si distruggono, sembra da per sè aver l' impronta della necessità e della validità universale. Le antinomie

kantiane sono in numero di quattro e sono le seguenti:

1° Il mondo è limitato quanto allo spazio ed al tempo.

Il mondo non è limitato quanto allo spazio ed al tempo.

2° La materia è indefinitamente divisibile.

La materia non è indefinitamente divisibile.

3° La volontà dev'essere libera.

La volontà dev'essere determinata.

4° Il mondo ha una causa.

Il mondo non ha causa, è eterno.

La spiegazione che dà Kant di queste affermazioni apparentemente contradditorie è che la difficoltà non è inerente agli oggetti stessi che sono contemplati, ma sta nella ragione, la quale non riesce a comprenderli nel loro vero significato. A questo punto Hegel muove obbiezioni alla spiegazione di Kant e insiste che vi sono non soltanto quattro antinomie, ma che vi è un numero infinito di tali contraddizioni nascenti dalla natura essenziale dell'essere stesso. La difcoltà, perciò, non sta nelle deficienze della ragione. Al contrario, è ufficio peculiare della ragione di mostrare che queste contraddizioni sono inerenti alle cose stesse e che sono necessarie allo scopo di assumere un progressivo sviluppo, la cui vera essenza consiste nel superare le contraddizioni e nello stabilire una più alta unità nel mezzo di tutte le differenze. È solo la ragione assoluta, secondo Hegel, che è capace di costruire una tale unità, e in quanto la ragione

dell'uomo partecipa della ragione divina, egli è capace di comprenderla. Qui, ancora, noi abbiamo un caratteristico tratto di luce circa la fondamentale concezione hegeliana e un'idea intorno all'operare del suo metodo dialettico.

Quanto al problema finale, la questione teistica, sarebbe bene esaminare brevemente la critica kantiana delle prove concernenti l'essenza di Dio. Queste prove possono essere divise in due generi secondo l'uno o l'altro di due metodi di procedere.

Da un lato, possiamo cominciare con un'analisi dell'essere, e mediante questo processo giungere all'idea di Dio.

Ovvero, dall'altro lato, possiamo cominciare con un'analisi dell'idea di Dio, e mediante questo processo giungere al fondamento della sua esistenza.

Il primo di questi metodi di procedere fornirà la prova cosmologica o quella fisico-teologica dell'esistenza di Dio. La prova cosmologica argomenta, dai fenomeni dell'universo, posti fra loro in varia relazione e connessione, ad una causa prima come necessaria a spiegare la loro origine e la conservazione della loro esistenza. Questa prova si fonda sul concetto di causalità. La prova fisico-teologica argomenta, dalle manifestazioni d'un fine, le quali si rivelano nei fenomeni, all'esistenza di Uno che è il grande architetto di quelle, e questa prova si fonda sul concetto di causa finale. La critica che fa Kant di queste prove è basata sul fatto che nella transizione dal mondo, che è fi-

nito, a Dio, che è infinito, vi è nella conclusione assai più che non sia contenuto nelle premesse, e perciò l'illazione è ingiustificata. Giacchè se noi non possiamo logicamente passare dal materiale bruto delle sensazioni alle idee di universalità e necessità, neppure possiamo passare dal medesimo punto di partenza all'idea di Dio. Hegel contribuisce due pensieri di speciale importanza alle conclusioni generali di Kant; il primo riguarda una questione di forma, il secondo una questione di materia o di contenuto.

Circa al primo, quello del processo formale implicato nel nostro ragionamento, se noi consideriamo la transizione dal finito all'infinito come rappresentata da un processo sillogistico, il punto di partenza deve implicare una qualche teoria del mondo che lo presenti come un aggregato sia di fatti contingenti, sia di relazioni che presuppongono un fine. Ma il mondo in tal guisa concepito non è più un mondo di semplici sensazioni. È un mondo di sensazioni come esse sono state trasformate dal pensiero e come contenenti gli elementi della necessità e dell'universalità; poichè, noi abbiamo visto che è carattere fondamentale del pensiero l'esercitare questa funzione di trasformare le sensazioni in quelle più alte forme dello spirito. Ma in questo processo la bruta sensazione è distrutta come sensazione. Questo è ciò che Hegel chiama l'elemento della negazione nel processo di transizione dal mondo a Dio. Il mondo considerato come un aggregato di sensazioni è scomparso.

Dalle sue ceneri nasce il nuovo mondo quale è interpretato dalla categoria del pensiero, e questo mondo, con l'universalità e la necessità che esso implica, è un adeguato punto di partenza per la prova dell'esistenza di Dio.

Il secondo contributo di Hegel a questo generale dibattito si riferisce al complesso o corpo di verità a cui conduce in primo luogo la transizione dal mondo a Dio, le verità che concernono la natura della sostanza del mondo, la sua essenza necessaria e la causa che la regola e la dirige secondo un fine. Queste idee esprimono soltanto una conoscenza del tutto parziale e inadeguata di Dio, eppure sono necessarie a completare la concezione di Lui. Hegel insiste che mentre esse non potrebbero essere trascurate, devono ciò nondimeno venir completate da più alte verità, e che, mentre la natura inanimata ci dà indizi di Dio, quando partiamo dagli organismi viventi, abbiamo una più alta rivelazione di Lui. Da questo momento raggiungiamo l'idea di Dio come sorgente di vita. Similmente, vi è uno stadio ancora più alto che possiamo prendere come nostro punto di partenza. Questo stadio più alto è quello dello stesso spirito; è soltanto mediante lo spirito che noi tocchiamo la più alta possibile concezione di Dio. La sua natura, perciò, può essere adeguatamente definita soltanto quando la consideriamo come spirito assoluto.

Il secondo metodo generale di prova è il processo inverso del primo. Esso parte dall'idea di

Dio e arriva come conclusione alla Sua esistenza. È il cosidetto argomento ontologico dell'esistenza di Dio. Cominciando con l'idea di Dio come il più perfetto essere concepibile, esso giunge alla credenza nella reale esistenza di Dio. La critica di Kant suona che noi non possiamo argomentare da un pensiero che è nella mente alla reale esistenza, esteriore alla mente, dell'oggetto di quel pensiero, ed egli illustra questo punto dicendo che concepire colla mente cento talleri non è avere cento talleri nella borsa. Tuttavia, la critica che fa Hegel di Kant pone la cosa in luce assai diversa. Egli insiste che l'analogia stabilita da Kant non può discreditare l'argomento ontologico perchè l'idea di Dio che noi siamo costretti ad avere è del tutto unica. La natura di qualsiasi cosa finita si esprime, bensì, dicendo di essa, come fa Kant, che la sua esistenza nello spazio e nel tempo è del tutto diversa dal nostro concetto di essa. Ma dell'idea di Dio deve dirsi — e questo si può dire solo di Lui — che Egli può essere concepito solo come esistente. Egli, l' infinito Uno, occupa perciò nei nostri pensieri una posizione non accordata ad alcunchè che sia finito. In Dio, e solamente in Dio, l'idea di Lui e la Sua esistenza sono una cosa sola. E questo è il supremo esempio che il razionale è reale e che il reale è razionale.

Nella *Critica della Ragion Pratica*, Kant indica la propria posizione in rapporto alla vita morale. Il libero controllo della sua attività, che Kant nega alla ragione pura, egli lo sostiene per

la ragion pratica, che manifesta sè stessa nelle varie fasi della condotta umana. Per ragion pratica egli intende la volontà che determina sè stessa secondo leggi universali, leggi che egli afferma possedere validità obbiettiva, cioè essere riconosciute dall'intelletto umano dovunque e in tutti i tempi e imporre una comune obbligazione a tutta l'umanità. Il contributo speciale di Kant al pensiero etico consiste nella sua protesta contro la teoria etica dominante ai suoi giorni, quella dell'eudemonismo, la filosofia che scorge il fine principale dell'uomo in qualche forma di felicità, e, fondamentalmente, di felicità interpretata come soddisfacimento di appetiti e di desiderî egoistici, ispirati dai piaceri e dai dolori della vita. La critica che fa Hegel di Kant è che la sua teoria offre la forma della moralità in una legge universale di condotta, ma che l'espressione formale della legge di condotta, — fare ciò che è giusto — non determina affatto il contenuto di quella legge e perciò non ci illumina definitivamente su ciò che è giusto nei casi concreti.

È caratteristica assoluta del metodo hegeliano che esso critica sempre le vedute unilaterali delle cose e poi cerca di correggerle col mostrare l'altro lato che le completa. Così qui Hegel conviene interamente con Kant, solo aggiunge che il sistema kantiano è inadeguato e abbisogna d'essere perfezionato con qualche mezzo che provveda non solo a fornire la base ad un'etica formale, ma benanco all'etica materiale, cosicchè

entrambe possano essere considerate come elementi posti in reciproca relazione, i quali insieme formino il tutto completo.

Nella terza parte della grand'opera di Kant, *La Critica del Giudizio*, la facoltà riflessiva del giudizio è dichiarata equivalente alla funzione dell'intelligenza intuitiva. Assumendo questa posizione, Kant, almeno in modo oscuro, si accosta alla concezione hegeliana della ragione come base di tutte le cose, nell'affermare che tutto ciò che esiste manifesta la sua natura in conformità alla sua idea interiore, se si può usar qui una frase hegeliana. Così, nel giudizio intuitivo della bellezza nella natura o nell'arte, nel giudizio d'un fine ideale che va realizzandosi in tutti gli organismi viventi attraverso l'ampio ordine della natura, in tutto ciò, l'uomo si innalza a comprendere in qualche misura che i puri fenomeni dell'universo rivelano in sè stessi un ideale ed un fine. L'universo deve così essere considerato come l'incarnazione della ragione.

Il sistema di Hegel segna un punto di distacco in ciò che egli ritiene che questo ideale, questa ragione incarnata, non sia semplicemente rivelata all'istinto artistico del genio o del poeta, ma possa esser fatta manifesta alle menti più umili solamente mediante le semplici operazioni del puro pensiero.

Kant giunse così vicino alla posizione hegeliana da asserire che la finalità, che si riscontra nella natura, non è un principio esterno di fina-

lità, ma è immanente in ciascun organismo, in cui la causa finale è attiva come principio plasmatore, e forma un centro dinamico di costruzione. Egli non riuscì però a raggiungere la dottrina di Hegel nella sua completezza, perchè egli dice che, in ultima analisi, l'idea d'una finalità immanente può essere affermata con positiva sicurezza solo riguardo al pensiero che noi abbiamo delle cose, non riguardo alle cose stesse. Mentre Hegel insiste che vi è una finalità tanto obbiettiva quanto subbiettiva, o piuttosto che il subbiettivo e l'obbiettivo sono qui una cosa sola, la finalità si trova nei nostri pensieri ed è insieme la caratteristica delle cose.

Nel sommario del suo esame della filosofia critica di Kant, Hegel assegna ad essa due meriti, in quanto, positivamente, essa accentua l'indipendenza della ragione, e, negativamente, insiste che le categorie dell'intelligenza sono limitate. La debolezza di Kant, d'altro lato, sta nell'affermare che ciò che è falso o inadeguato nella conoscenza è dovuto soltanto alla limitazione delle nostre facoltà mentali. Hegel, insiste, al contrario, che i difetti della conoscenza devono essere ascritti alla natura finita degli oggetti stessi del pensiero e non alle categorie da cui essi sono costruiti in un sistema di conoscenza.

CAPITOLO V.

La Teoria della Conoscenza intuitiva.

Il principale rappresentante della dottrina della conoscenza immediata o intuitiva è Jacobi, il quale sostiene che ogni conoscenza ottenuta mediante le categorie dell'intelligenza è derivativa e perciò finita e condizionata; e, perchè finita e condizionata, insoddisfacente. Di più, per mezzo di qualsiasi processo di ragionamento è impossibile assurgere all'alto livello di apprendere il vero, l'infinito, l'incondizionato, cioè Dio. Ma mediante un'immediata rivelazione della ragione noi possiamo conoscere Dio intuitivamente. L'esistenza di Dio non può essere provata, ma può essere immediatamente riconosciuta. Le parole « conoscenza », « fede », « intuizione », sono i termini usati per indicare questa immediata manifestazione della coscienza. La critica di Hegel a questa posizione suona a un dipresso così: Sebbene la conoscenza di Dio possa essere considerata come un'intuizione immediata, ciò non di meno essa è un'intuizione che deve essere riguardata come un prodotto intellettuale,

cioè deve innalzarsi sopra le cose del senso. Essa deve trattare con fatti che hanno speciale relazione con la nostra mente pensante, con fatti di significato necessariamente universale. Perciò, la pura e semplice intuizione è, nè più nè meno, che il puro e semplice pensiero. La distinzione tra pensiero e intuizione è semplicemente verbale. La difficoltà fondamentale del concetto di Jacobi è questa, che mentre egli pretende che l'intuizione sia immediata, non considera la possibilità che ciò che sembra completo in sè sia invece un prodotto, sebbene un prodotto completo, e, come prodotto, il risultato di qualche processo che lo ha prodotto. Il pensiero di Hegel è che in ogni conoscenza immediata gli elementi che sono immediati hanno qua o là dietro a sè un processo, e da questo processo sono mediati. Per esempio, un seme è un'esistenza immediata riguardo al fiore e al frutto che possono nascere da esso. Quando noi teniamo il seme nella nostra mano, non esitiamo punto a chiamarlo una cosa finita e completa in sè. Il fiore e il frutto, invece, sono mediati dai processi che sono scaturiti dalla forza vitale latente nel seme. Eppure, da un simile punto di vista, lo stesso seme può essere riguardato come un prodotto risultante da un processo dal quale esso è stato mediato e per il quale viene ad essere ciò che è nel suo stato apparentemente completo e indipendente. Possiamo ulteriormente illustrare l'idea hegeliana di mediazione, con la conoscenza che avessimo d'un libro di cui il ti-

tolo, l'autore, e il punto di vista generale, conoscessimo solo dalla voce comune, senza aver noi mai letto il libro medesimo. Tale conoscenza Hegel la chiamerebbe immediata in un senso generale ed astratto, e questa specie di conoscenza immediata non avrebbe alcun speciale significato o valore. Tuttavia, dopo aver letto il libro e notata la relazione tra un punto e l'altro nel graduale sviluppo della concezione dell'autore, e il rapporto di ciascuna parte col tutto nella completa espressione da esso in fine raggiunta, noi troviamo che la nostra conoscenza è cresciuta in determinatezza e conseguente valore mediante questo processo che è un processo di mediazione. E allora troveremo che anche il libro nel suo tutto lascierà nella nostra mente una certa impressione finale come sommario del suo significato totale, impressione che possiamo alla sua volta chiamare conoscenza immediata; poichè nel corso del tempo le varie tappe del processo di mediazione si sommergono nel risultato stesso del processo, e noi giungiamo a ritenere nella coscienza solo il prodotto finito come un tutto. Tale conoscenza immediata, però, che è il risultato di un processo di mediazione, è grandemente diversa dalla vaga e indefinita conoscenza che precede qualsiasi mediazione ed è da essa indipendente. Questa distinzione dà il mezzo di penetrare profondamente nel metodo e nel generale punto di vista hegeliano.

Così, anche la religione e la morale contengono, naturalmente, gli elementi della fede, o

della conoscenza immediata, e pure da un altro punto di vista si deve considerarle come condizionate in ogni punto dai processi mediatori dello sviluppo, dell'educazione e della formazione del carattere. Hegel ritiene che ogni cosa da un punto di vista è immediata, ma da un altro punto di vista dev'essere riguardata come mediata. La relazione tra la mediazione e l'immediatezza è una delle chiavi per la completa comprensione del sistema hegeliano. Qui occorre soltanto farvi riferimento di passaggio in via d'anticipazione, poichè questa relazione è sviluppata ampiamente nella seconda parte della *Logica*. La sua dottrina dell'essere essenziale come è colà espressa è destinata a fondarsi sull'unità che sta in fondo all'apparente antitesi tra mediazione e immediatezza.

Hegel critica ulteriormente la teoria della conoscenza immediata per il motivo che vi si rintráccia il criterio di verità, non nel carattere di ciò che si pretende essere vero, ma nel nudo fatto che ciò ha trovato posto nella coscienza. Questo fa della conoscenza subbiettiva la sola base della verità. Qualunque cosa si scopra essere un fatto nella coscienza individuale, la si dichiara perciò un fatto comprovato dalla coscienza di tutti e altresì considerato come l'essenza stessa del pensiero. Eppure, ciò non consegue necessariamente; e, se concesso, prova troppo, perchè il risultato d'un tale argomento potrebbe essere una valida giustificazione tanto delle superstizioni dei popoli selvaggi quanto

delle dottrine della religione cristiana. Come osserva Hegel « l'indiano vede Dio nella vacca, nel monaco, nel brahmino o nel Lama, semplicemente perchè egli crede in essi e non per qualsiasi processo di ragionamento o di argomentazione » (1).

Si deve anche riconoscere che l'immediata conoscenza di Dio ci dice soltanto che Egli è. Così l'idea di Dio come oggetto di religione è rimpicciolita ad un essere indefinito, vago, soprasensibile, privo di ogni attributo positivo. Da questo punto di vista Egli non può che rimaner sempre il Dio Ignoto. Tale idea di Dio sta alla pari con la definizione di Dio come « l'Inconoscibile » data da Herbert Spencer.

Inoltre, il pensiero astratto del metafisico e l'intuizione astratta sono una cosa sola. Da entrambi i punti di vista Dio è concepito come un essere vagamente indefinito e indeterminato. Chiamare Dio uno spirito e dire che noi Lo conosciamo come uno spirito immediatamente, Hegel insiste, è soltanto una frase vuota; giacchè la coscienza, o meglio l'autocoscienza, che l'idea di spirito implica, renderebbe necessariamente questa idea più specifica e definita coll'analizzarla in modo da mostrare i varî elementi che costituiscono la sua essenza e col separarla da tutto il resto che fosse confuso con essa. Così ogni conoscenza strettamente immediata è vaga e indefinita, e l'atto medesimo di renderla de-

(1) Hegel's, *Werke*, VI, § 72.

finita e distinta obbliga a sottoporre la sua immediatezza ad un processo di mediazione. Senza un tale processo ogni conoscenza è insieme antiscientifica e antifilosofica.

I risultati che abbiamo raggiunto mediante la critica di Hegel ai varî atteggiamenti di pensiero circa il mondo obbiettivo, possono essere brevemente riassunti come segue:

Il metafisico possiede le forme astratte di pensiero, ma esse si addimostrano vuote.

L'empirista possiede una grande ricchezza di materiale, ma nessuna forma di pensiero in cui esprimerla.

Il filosofo critico possiede le forme di pensiero, ma ciò che sembra essere il materiale pronto per esservi gettato dentro, si addimostra, dietro esame, apparente e insostanziale.

L'intuizionista possiede le forme di pensiero, ma esse mancano di qualsiasi impronta distintiva; e perciò qualunque sia il materiale che è in esse gittato, la fusione che ne risulta è sempre la stessa, senza alcuna caratteristica specifica, e perciò senza significato e valore.

Hegel cerca di evitare i difetti evidenti di questi varî tipi di filosofia unendo in un unico sistema le parziali verità che essi separatamente contengono. Con qual metodo questo proposito sia intrapreso e con quale esito attuato, speriamo di scorgere nella particolareggiata esposizione della *Logica*, còmpito che ci sta immediatamente dinanzi.

CAPITOLO VI.

Un'occhiata generale alla Logica.

La *Logica* è divisa in tre parti:

1° La Dottrina dell'Essere *(Die Lehre vom Seyn)*;

2° La Dottrina dell'Essenza *(Die Lehre vom Wesen)*;

3° La Dottrina del Concetto *(Die Lehre vom Begriff)*.

Queste divisioni rappresentano gli stadi successivi nel progressivo sviluppo della nostra conoscenza attraverso al quale i vari processi di pensiero giungono alla loro completa e finale espressione. Essi devono essere considerati come stadi successivi solo nel senso che mediante la nostra analisi noi li separiamo nel nostro pensiero, e pensiamo ad uno come se seguisse l'altro. Ma in realtà dobbiamo concepire questi elementi di conoscenza in modo da considerarli come il primo esistente nel secondo e questo alla sua volta nel terzo. Il progresso indicato nel loro svi-

luppo è non tanto di avanzamento quanto di penetrazione approfondentesi in attributi e relazioni sempre più fondamentali.

La dottrina dell'essere è il risultato di una risposta alla domanda *che* sia una cosa.

La dottrina dell'essenza risponde alla domanda *di che* la cosa sia composta, e *da che* costituita.

La dottrina del concetto risponde alla domanda *a qual fine* sia destinata e capace di progredire.

Perciò, la completa conoscenza di una cosa abbraccia le categorie del suo essere, della ragione del suo essere e del fine del suo essere.

Si scorgerà agevolmente che la prima categoria, allo scopo di completare il proprio significato, implica la seconda, che la seconda, allo stesso modo, implica la terza, e che la terza sta sotto alle altre due. Giacchè, l'essere di una cosa ci diviene definitamente conosciuto solo quando noi siamo capaci di riportarla alla sua ragione appropriata e quando possediamo qualche conoscenza circa il donde essa venne e per quale processo il suo essere si conserva e si fa perfetto; ed anche la ragione del suo essere trova pieno significato solo nella considerazione del fine che essa va attuando e a cui il suo essere serve di strumento. Così la domanda *che cosa?* implica la domanda *donde?*; e la domanda *donde?* conduce irresistibilmente alla domanda *verso dove?*

Possiamo chiamare la categoria dell'essere la logica della descrizione; quella dell'essenza, la

logica della spiegazione; quella del concetto, la logica della causa finale.

La prima categoria, quella dell'essere, rappresenta la conoscenza ridotta ai suoi termini più semplici. L'affermazione, che tra tutte le altre possiede il minor significato è quella unicamente dell'essere puro e semplice, quando esso sta senza ulteriore qualificazione o specificazione, cosicchè se qualche cosa di meno fosse asserito d'un oggetto, la conoscenza si ridurrebbe a zero.

Vi sono certi termini coi quali Hegel è solito a indicare l'essere, l'intendere i quali ci permetterà di penetrare nel significato della dottrina dell'essere e nel medesimo tempo di prepararci per la valutazione della distinzione fondamentale che egli traccia tra essere ed essenza. Hegel, per esempio, indica in vario modo l'essere, come astratto, come identità, come identità assoluta; ancora, come identità astratta, come immediato, come indeterminato e come essere in sè *(an sich)*.

Per « astratto » s'intende ciò che è parziale ed incompleto. Della categoria dell'essere si parla sempre come di un astratto, poichè esso rappresenta il primo grossolano abbozzo di conoscenza, e segna necessariamente il cominciare di ciò che è tuttora incompleto e non sviluppato.

Il termine « identità » applicato all'essere significa una uniforme medesimezza od omogeneità, che non presenta in sè alcuna distinzione di parti o diversità di elementi, e che non ha relazioni, per quel tanto che essa è conosciuta, con alcuna cosa oltre di sè. Si tratta perciò di

un termine usato per significare che il puro essere, riguardo alle definite caratteristiche o qualità che può possedere, è incoloro, e riguardo alle relazioni che può avere con altre cose, è completamente isolato.

La frase « identità assoluta » è soltanto una espressione accentuata del termine « identità », ed equivale alla frase « mera identità » o « medesimezza ».

La frase « identità astratta » è una combinazione di due idee, astratto e identità. Essa equivale alla frase « un'incompleta e incolore veduta delle cose ».

Il termine « immediato », come abbiamo già visto, quando applicato alla conoscenza, significa ciò che è dato come una totalità, senza alcun riferimento agli elementi che lo costituiscono, o ai processi da cui è prodotto. Conoscenza immediata è quella che non è sottoposta ad un'analisi qualsiasi, e tale è la natura del puro essere.

La parola « indeterminato » significa mancanza di qualsiasi qualità o attributo definito, e ha il valore dell'aggettivo « indefinito » quando applicato all'essere.

La frase « in sè » *(an sich)* significa ciò che è implicito o potenziale ; essa viene usata a differenza della frase « per sè » *(für sich)* che significa ciò che è esplicito. Mentre la prima si applica all'essere, la seconda si applica all'essenza, poichè indica che questa è esplicitamente ciò che quello è implicitamente. Così, l'essere deve venir considerato semplicemente come uno stato tran-

sitorio di conoscenza, in realtà il più vero cominciamento di conoscenza, in quanto ciò che può divenire definito e determinato come essere essenziale, è ancora indefinito e indeterminato come mero essere. Esso, tuttavia, contiene potenzialmente tutto ciò che apparisce esplicitamente nell'essenza.

Veniamo ora a considerare le principali caratteristiche dell'essenza in contrapposto a quelle dell'essere. L'essenza è il risultato di una conoscenza più profondamente penetrativa di quella che è rappresentata dal puro essere. L'essenza di una cosa è ciò che essa è, considerata non più come un fatto isolato, ma come parte di un sistema di elementi posti in relazione tra di loro. L'idea di sistema è strettamente associata con un termine tecnico che Hegel usa costantemente in connessione con la categoria dell'essenza; ed è la parola « riflessione ». L'essenza di una cosa è rivelata soltanto quando vediamo completamente la cosa nell'ordine in cui è collocata, e quando possediamo una completa conoscenza delle relazioni che essa ha con ogni parte del sistema a cui essa può venir riferita. La cosa, perciò, non risplende tanto nella sua propria luce, quanto nella luce riflessa da tutti gli elementi coordinati con cui ha relazione. Noi conosciamo una cosa soltanto quando essa è il punto centrico della luce dovuta al completo sistema in cui si trova. È in questo senso che Hegel dice che l'essenza di una cosa è conosciuta per mezzo della categoria della riflessione.

Inoltre, allo scopo di intendere pienamente l'essenza di una cosa, dobbiamo analizzare l'intera massa delle apparenze superficiali che hanno dato origine al suo essere. Come puro essere, la cosa apparisce quale un tutto non analizzato, un semplice prodotto senza alcuna relazione ai processi che l'hanno prodotto. Nel fare questa analisi in elementi costituenti e in processi di formazione noi impieghiamo nel nostro pensiero la categoria di mediazione. La mediazione è il processo per cui una cosa viene ad essere ciò che è, avendo riguardo alla sua inseparabile natura e alle sue caratteristiche essenziali; essa mette in rilievo specialmente i mezzi con cui il fine in discorso è raggiunto.

Ancora, mentre l'essere è sempre indicato come indefinito e indeterminato, l'essenza, al contrario, è l'essere che è divenuto definito e determinato. La definitezza, che è caratteristica dell'essenza, si raggiunge mediante un processo chiamato negazione. Rendere definito, significa segnare i limiti distinti, oltre i quali la cosa in questione cessa di essere ciò che è. Il processo di negazione consiste perciò nell'elevare dei limiti attorno ad una cosa, formando una linea di confine, che possiamo chiamare linea di negazione, in quanto oltre questa linea nulla vi è che possa essere considerato come propriamente appartenente all'essenza della cosa che è così limitata. Il puro essere, come abbiamo visto, è interamente omogeneo, poichè manca di ogni colorito e determinazione caratteristici, e questa deficienza del-

l'essere è riparata con lo scoprire le sue varie parti e le loro relazioni reciproche. Ma nel far ciò le diverse parti devono venir distinte una dall'altra, e tale còmpito è una delle funzioni del processo di negazione. La negazione perciò può essere definita come il processo di rivelazione delle differenze specifiche fra le cose, o fra i diversi elementi e le diverse funzioni d'una sola e medesima cosa. È, in un certo senso, un duplice processo — la distinzione d'una cosa da tutto ciò che è ad essa esterno, ed altresì l'analisi d'una cosa negli elementi e nelle funzioni che la compongono. È un termine, come viene usato da Hegel, che equivale all'altro « differenziazione », il quale è entrato così largamente nella terminologia dell'indagine e della teoria biologica. La differenziazione d'un uovo, ad esempio, nel processo di sviluppo, è il dirompersi della sua omogeneità iniziale, che possiamo chiamare il suo puro essere, nelle parti strette in relazione che si rivelano nell'organismo vivente dell'uccello appena nato. È in questa differenziazione che si rivela completamente la natura essenziale dell'uccello. L'idea hegeliana di negazione è resa nel detto di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*, vale a dire noi determiniamo le fattezze caratteristiche ed essenziali d'una cosa mediante una rigorosa distinzione tra ciò che essa è, e ciò che non è. Quando non si traccia alcuna linea di distinzione la conoscenza è una confusione. Essa è senza definizione; appunto come diciamo che non ha definizione una lastra fotografica

quando vogliamo significare che le linee non sono chiare nè segnate nettamente.

Come l'essenza può essere considerata quale lo sviluppo e il complemento della categoria dell'essere, cosi la categoria del concetto è lo sviluppo e il complemento di quella dell'essenza. Ciascun stadio segna una penetrazione più profonda ed un progresso verso la pienezza della conoscenza. Se noi facciamo ricerche circa la natura del processo che necessariamente sta sotto a qualunque cosa considerata puramente come un prodotto, abbiamo sollevato la questione riguardante la sua essenza; e se poscia esaminiamo più profondamente e facciamo ricerche circa il pensiero che ha divisato il processo, ed è al medesimo tempo così l'origine dinamica del processo stesso come pure la sua completa realizzazione, noi abbiamo sollevata la questione riguardante il suo concetto — cioè la ragione creatrice e conservatrice. Il concetto, perciò, comprende la verità tanto dell'essere che dell'essenza.

È stato precedentemente osservato che la categoria dell'essere rappresenta la conoscenza immediata — cioè l'accettazione d'un oggetto di conoscenza come un fatto semplicemente tuttora non analizzato e inèsplicato; e che la categoria dell'essenza rappresenta la conoscenza mediata — cioè la conoscenza analizzata e spiegata. La categoria del concetto, perciò, può essere considerata come la combinazione di questi due generi di conoscenza. Essa è conoscenza immediata nel senso che comprende, dal principio, il

fine che deve essere realizzato come prodotto finito ; essa è pure conoscenza mediata, nel senso che è la conoscenza del processo, il quale è necessario allo scopo di realizzare il fine in discorso. Essa possiede ad un tempo la capacità di originare e di dirigere questo processo.

Inoltre, l'essere è stato descritto come la conoscenza che è indefinita e indeterminata, e la essenza come la conoscenza definita e determinata ; il concetto, perciò, in tale rapporto, può essere definito come il principio di ragione che ha la capacità di determinare sè stesso — cioè di trasformare l'indefinito e l'indeterminato nel definito e nel determinato mediante l'auto-attività che gli è inerente.

Ancora, l'essere è stato descritto come omogeneo, senza alcuna differenziazione delle sue parti, e l'essenza come il dirompersi di questa inanimata superficie di medesimezza in parti distinte ; il concetto, perciò, può essere considerato come la capacità dell'autodifferenziazione od autospecificazione.

Come l'essere è il virtuale e l'essenza il reale, il concetto può essere considerato come la capacità di effettuare la transizione dal virtuale al reale, ossia la capacità di autorealizzazione.

Queste idee di autorealizzazione, di autodeterminazione e di autospecificazione, determinano il concetto sotto i diversi aspetti di sviluppo, di libertà e di individualità. Un principio come questo che è atto a realizzare liberamente i proprî fini, deve, secondo Hegel, essere considerato non

tanto sotto l'aspetto d'una sostanza, che sorregga e costituisca l'essere essenziale di tutte le cose, quanto come soggetto, perchè ogni manifestazione di cui esso è il fondamento è un'automanifestazione. La prima e la seconda parte della logica, le dottrine dell'essere e dell'essenza, Hegel le designa come obbiettive; la terza, la dottrina del concetto, come soggettiva. L'essere e l'essenza rappresentano la manifestazione nel mondo della realtà, il concetto rappresenta così la base di questa manifestazione, come pure il fine di essa.

Si sarà già visto che il sistema hegeliano, nel suo insieme, rappresenta una progressiva evoluzione, ed è di qualche interesse avvertire che come processo di evoluzione esso è designato da Hegel quasi colle medesime parole che lo Spencer usa nella sua notissima definizione dell'evoluzione biologica. « L'evoluzione (dice questi) è un cangiamento da un'omogeneità indefinita e incoerente ad un'eterogeneità definita e coerente, mediante successive differenziazioni e integrazioni ».

Il cangiamento che è indicato dalla definizione spenceriana avviene tra due stati di un organismo; il primo corrisponde a quello del puro essere, il secondo a quello dell'essenza. Le stesse parole « indefinito » e « incoerente » sono usate da Hegel per designare lo stato di puro essere. Il termine « omogeneità » ha un significato simile alla frase hegeliana « identità astratta », cioè senza distinzione e determinazione delle sue

parti. Così pure i termini opposti « definito » e « coerente » consentono un'esatta applicazione allo stato di essenza. La parola « eterogeneità » indica, inoltre, lo stato in cui l'iniziale medesimezza è stata risolta in elementi separati aventi caratteri distintivi, e può con tutta esattezza essere applicata alla concezione hegeliana di essenza. La transizione da uno stato all'altro è considerata dallo Spencer come un processo che è mediato per opera di successive differenziazioni ed integrazioni. La « differenziazione » corrisponde nella terminologia hegeliana al processo di mediazione per opera della negazione, e l'« integrazione » alla sintesi che è il prodotto risultante da tale processo. Come ogni integrazione, secondo lo Spencer, implica una precedente differenziazione, così, secondo Hegel, ogni cosiddetto elemento immediato di conoscenza deve essere considerato come un prodotto implicante una precedente mediazione, ossia il processo che l'ha prodotto. Ovvero, per usare un'altra caratteristica frase di Hegel, mentre l' idea spenceriana di differenziazione corrisponde al processo di negazione, l'integrazione può essere considerata come corrispondente al processo che Hegel chiama di assoluta negazione — cioè la negazione di una prima negazione, che produce l'effetto d'una nuova sintesi od affermazione.

Vi è, tuttavia, un notevole punto di divergenza tra concezione hegeliana di evoluzione e quella dello Spencer. La definizione di quest'ultimo nulla contiene che corrisponda alla categoria hegeliana

del concetto. Circa a ciò che stia sotto alla serie degli incessanti cambiamenti, circa l'origine delle serie stesse e il loro termine, nella filosofia dello Spencer, v'è solo il grande Inconoscibile. Qui, insisterebbe a dire lo Spencer, è la barriera della ragione ; al di là giace la regione della congettura, del sentimento e della speranza, ma non della conoscenza. Hegel farebbe una vigorosa protesta contro una simile posizione agnostica e incalzerebbe che, dato l'essere e l'essenza, la cosa e la sua evoluzione storica, facente parte delle serie cosmiche del progressivo sviluppo, il pensiero è necessariamente costretto a postulare un principio di ragione costruttore e determinante, quale origine intelligente e fine di tutto ciò. Hegel sostiene, inoltre, che questo principio di ragione che è sufficiente a render conto dell'evoluzione cosmica dal principio alla fine, che è un'attività libera la quale contiene sè stessa, crea e mantiene tutte le cose nel suo potere, nella sua sapienza e nella sua bontà, non può essere altro che l'Assoluto, che Dio. Quando Hegel pone il principio (come abbiamo già detto) che il fondamento soggiacente a tutte le cose dev'essere riguardato come un soggetto piuttosto che come una sostanza, il passaggio a identificare questo soggetto con l'Assoluto o Dio apparisce il più naturale. E si vedrà, man mano che procederemo nell'ulteriore esposizione della *Logica*, che il culminare dell'intero movimento dialettico rende tale conclusione necessaria.

PARTE PRIMA

LA DOTTRINA DELL'ESSERE

CAPITOLO VII.

La Qualità.

Hegel discute la dottrina dell'essere *(Die Lehre vom Seyn)* sotto i tre aspetti della qualità, della quantità e della misura. Prima di entrare nell'esposizione della concezione hegeliana della qualità, sarà bene esaminare un po' particolareggiatamente la dottrina generale dell'essere. Un tale esame servirà nel medesimo tempo da introduzione alla dottrina più specifica di Hegel concernente la qualità dell'essere.

Se noi conveniamo nel considerare la conoscenza come un'evoluzione, allora gli inizi di questa evoluzione devono rappresentare il minimo di conoscenza. Tale inizio si riscontra nella categoria dell'essere. Nell'ascrivere ad un oggetto il puro essere senza qualsiasi ulteriore caratteristica, noi rendiamo la nostra asserzione tanto indefinita quanto può esserlo. La conoscenza che è situata su di un così basso livello equivale a nessuna conoscenza affatto, o come Hegel luci-

damente dice, « l'essere è lo stesso che il non-essere ». L' identificazione dell'essere e del non-essere, quando ci viene scagliata innanzi come una nuda affermazione e senza spiegazioni, non solo ci fa sobbalzare dallo stupore, ma altresì suscita un sentimento assai naturale di protesta, e forse di indignazione. Noi ci diciamo: « Non compie forse Hegel semplicemente dei giuochi di bussolotti con le parole? E non sarebbe possibile che dietro a questa formula stravagante egli ridesse segretamente di noi, e che il suo intero sistema fosse puramente una pungente satira alle limitazioni delle facoltà della ragione? ». Così sembrerebbe, almeno ad un rapido e superficiale sguardo a questa proposizione. Ma, quando noi veniamo ad analizzare l'affermazione che l'essere e il non-essere sono la stessa cosa, troviamo che questa è soltanto l'espressione epigrammatica di ciò che abbiamo sempre pienissimamente creduto; giacchè, noi siam usi a dire che ogni affermazione la quale sia indefinita ed evasiva non è d'alcun valore o significato come conoscenza. Se essa ci fosse presentata sotto forma d'una promessa, non recherebbe con sè nessuna garanzia che questa venisse mai ad essere adempiuta. Per noi equivarrebbe a nulla. Ciò è espresso nel proverbio; « un giorno o l'altro, vale nessun giorno ». Noi vediamo, adunque, che l'identificazione che Hegel fa dell'essere e del non-essere equivale all'affermazione che tutto ciò che ci viene presentato come completamente indefinito, occupa, relativamente al suo valore

come conoscenza, il medesimo posto che se fosse niente. Se vien messo in questa forma, l'epigramma hegeliano conquista immediatamente il nostro assenso. I critici di Hegel hanno cercato di prenderlo in trappola facendo la domanda: « Intendete voi di dirci che una casa è la stessa cosa che nessuna casa? che un uomo è la stessa cosa che nessun uomo? che un Dio è la stessa cosa che nessun Dio? ». Tali domande indicano un radicale equivoco nell'intendere la concezione hegeliana della relazione dell'essere col non-essere. Perchè negli esempi citati, della casa, dell'uomo, di Dio, abbiamo in ciascun caso qualche cosa di più del puro essere; abbiamo l'essere che già è stato reso definito ed esplicito, e possiede l'intero contenuto concreto che quei termini separatamente definiscono. Questi casi, perciò, esorbitano interamente dalla sfera del puro essere e di conseguenza sono irrelevanti per il punto di questione sollevato. Ciò che Hegel afferma è questo, che l'essere, il puro essere, senza qualsiasi caratterizzazione, assolutamente indefinito e indeterminato riguardo alle sue qualità essenziali, tale essere è nulla.

Ma mentre l'essere, da un punto di vista, come essere astratto, è lo stesso del non-essere, da un altro punto di vista, però, è interamente diverso dal non essere. Perchè l'essere nel sistema hegeliano è considerato come il primo termine in una serie sviluppantesi. Esso segna perciò un principio, e mentre sin qui non è esplicitamente *(für sich)* nulla, pure dev'essere conside-

rato come qualche cosa implicitamente *(an sich)* — vale a dire, deve contenere la potenzialità di qualche cosa che apparirà posteriormente nel corso dello sviluppo effettivo. In esso deve trovarsi « la promessa e la potenza » di tutto ciò che seguirà dal principio alla fine dei susseguenti stadi della sua evoluzione. Sarebbe affermazione esatta quella che asserisse, relativamente ad una pietra collocata su di un parapetto sopra una casa: « Questa pietra è ferma. Essa non possiede alcun movimento ». Eppure se essa fosse spinta fuori dal suo sostegno, cadrebbe al suolo, a cagione della gravità potenziale che possedeva in forza soltanto della sua posizione. E così sarebbe corretto affermare di essa nel primo caso, che è in quiete, e ciò non ostante, almeno potenzialmente, possiede il movimento. Il movimento, è vero, non è effettivo, ma potenziale, e frattanto questo suo movimento è reale in senso pienamente vero. Se l'essere, adunque, deve considerarsi come il termine iniziale di una serie sviluppantesi, noi dobbiamo pensarlo come comprendente una grande potenzialità relativamente alle sue qualità latenti.

Supponete, adunque, che l'essere, da noi concepito come il punto di partenza di questa evoluzione, cominci a sviluppare le sue qualità potenziali in qualità effettive. Noi constateremo che tutto ciò che era indefinito, ora tende a diventare sempre più definito, e tutto ciò che era indeterminato diverrà ora, a mano a mano che il processo prosegue, sempre più determinato. La

stessa idea di sviluppo implica che ciascun stadio successivo della serie sia la manifestazione di qualche cosa che nello stadio precedente non possedeva ancora l'essere effettivo. È in questo senso che Hegel afferma che il divenire *(Werden)* è l'unità dell'essere e del non-essere, vale a dire una transizione da ciò che non è a ciò che è.

Supponiamo, ad esempio, che vi sia un oggetto appena discernibile nel crepuscolo. La nostra conoscenza di esso è completamente esaurita dalla nuda affermazione che qualche cosa vi è là. Quali possano più specificatamente essere la sua natura e le sue caratteristiche riguardo la forma, il colore e simili, ciò che esso sia in realtà, ci è sconosciuto. Esso è nulla. Ma mentre esso è, così, indefinito per quanto riguarda la nostra conoscenza della sua vera natura, la quale noi designiamo correttamente come nulla, ciò nondimeno esso contiene al medesimo tempo la potenzialità di qualche cosa, che può venir rivelato sotto opportune circostanze. E così noi possiamo immaginare che la luce divenga gradualmente più viva e penetri l'oscurità che lo circonda: col crescere della luce l'oggetto diviene più chiaro, e tutto ciò che un momento prima era indefinito e sconosciuto diviene definito e conosciuto. Un tal processo è un processo di divenire, e consiste in una transizione dallo sconosciuto al conosciuto, in una rivelazione di tutte le qualità nascoste; e questo processo può essere convenientemente definito come l'unità, o l'unificazione, di ciò che non è con ciò che è, o,

come dice Hegel, l'unità del non-essere con l'essere.

Hegel afferma che il suo sistema di evoluzione di pensiero riunisce in una tutte le diverse fasi della speculazione filosofica che volta a volta hanno esclusivamente accentuato uno o l'altro degli stadi del totale processo di sviluppo, e che hanno trascurata la relazione di ciascun punto di vista parziale col tutto. In simile modo, ad esempio, parecchie persone possono descrivere una pianta, una riferendosi alla specie di seme dond'essa nacque, un'altra chiamando l'attenzione sul suo fiore, un'altra sul suo frutto, un'altra ancora sul suo possibile impiego per scopi medicinali. Ciascuna rappresenterebbe uno stadio nel processo completo dello sviluppo della pianta. Ciascuna è parziale, e tutte dovrebbero essere messe insieme allo scopo di formare una sola descrizione completa. Così, nel sistema di Parmenide, l'idea dell'essere era considerata indipendentemente dalla sua relazione col non-essere e col divenire. La conseguenza ne era che il suo sistema rappresentava il mondo come consistente di elementi rigidamente inalterabili, puri prodotti belli e fatti e immutabili, da cui era completamente, esclusa l'idea d'un processo qualsiasi. Eraclito, d'altro canto, riteneva che la verità dell'essere consistesse in un perpetuo divenire: *πάντα ῥεῖ*, diceva, tutto scorre. Così la categoria del divenire esclude nel suo sistema tutte le altre. Eraclito, tuttavia, segna un progresso su Parmenide, in quanto la sua idea del divenire

trae seco la presupposizione dell'essere, cosicchè mentre egli distrugge l'essere di Parmenide con una mano, lo ripristina con l'altra, poichè lo considera come un fattore essenziale nel processo del divenire. È interessante notare che questa diversità storica di opinioni ha seguìto, quasi a dire, le linee d'un movimento dialettico, in quanto le posizioni apparentemente contradditorie dell'un punto di vista rispetto all'altro sono state messe insieme in una superiore unità e da un più comprensivo punto di vista, giacchè l'essere di Parmenide è assorbito nel divenire di Eraclito. La dialettica di Hegel, secondo egli stesso pretende, consiste unicamente nel segûire le linee di sviluppo che il pensiero filosofico, come un tutto, ha descritto nel sentiero del suo progresso.

Il processo del divenire, inoltre, in qualsiasi caso concreto, deve aver per risultato qualche prodotto definitivo. Hegel paragona detto processo al fuoco che consuma continuamente il suo materiale, eppure non lascia come risultato un vuoto nulla. Ciò che è distrutto in una forma è conservato in un'altra. Il risultato raggiunto dal processo del divenire Hegel lo chiama *Daseyn*, vale a dire l'essere che è stato reso definito mediante la manifestazione delle sue qualità caratteristiche. Il termine *Daseyn* ha il valore della frase « Essere definito » e può venir tradotto così.

Ciò che rende l'essere definito è la sua qualità *(die Qualität)*, la quale è ciò che lo costituisce

quello che esso è. Modificate la sua qualità, e l'essere stesso è del pari modificato. Hegel si prefigge di discutere la semplice idea di qualità in generale e non di entrare in discussione circa la natura di qualità specifiche in particolare. La questione che egli pone è questa: « Che cosa intendiamo noi per idea della qualità d'una cosa nel suo aspetto più generale? ».

Egli, da bel principio, traccia una distinzione tra la categoria di qualità e quella di quantità *(die Quantität)*. La qualità può essere definita come il fattore interno che determina l'essere, e la quantità come il fattore determinante esterno. È chiaro che ogni variazione in ciò che fa l'essere quello che è, affetterà la natura dell'essere stesso; ma può accadere una variazione in ciò che determina il molto o il poco che vien preso, dell'essere in questione; eppure essa può non affettare necessariamente la natura dell'essere stesso. Una goccia nell'oceano non differisce in qualità dal corpo intero di cui essa è soltanto un'infinitesima parte. È ovvio che l'essere e la sua qualità sono identici, quando noi rintracciamo degli esempi nella sfera della natura. Ma ciò non è altrettanto ovvio quando li rintracciamo nella sfera dello spirito. Non si può, ad esempio, descrivere le varie funzioni mentali con tutta precisione come consistenti di certe qualità definite e invariabili. La stessa complessità dei fenomeni dello spirito fa sì che il volerli semplificare per mezzo di qualità definite sia un còmpito assai difficile, se non impossibile. Non vi è, per esempio,

inerente alla coscienza come tale una memoria specifica o una specifica qualità volitiva.

La categoria della qualità dev'essere considerata come avente un aspetto positivo e uno negativo. Positivamente, la qualità d'un essere definitivamente determinato costituisce la sua realtà — lo fa ciò che esso è. Negativamente, la qualità dell'essere è determinata da un dato limite naturale, oltre il quale, se noi procediamo col pensiero, vi è immediatamente uno spiccato cambiamento in qualità e conseguentemente nella natura stessa dell' essere medesimo. Vi sono, tuttavia, due specie di limiti *(die Gränze)* — uno qualitativo ed uno quantitativo. Naturalmente, a questo punto, ci riferiamo al limite qualitativo; il quale è essenzialmente un limite rispetto al genere, e i suoi confini segnano un definito cambiamento di genere. Il limite quantitativo, d'altro lato, è naturalmente un limite rispetto alla grandezza, e segna un cambiamento puramente quantitativo. Nel limite puramente qualitativo abbiamo una forma di determinazione negativa, nel senso che se il suo confine viene trasceso, l'essere in questione subisce un cambiamento radicale nella sua natura. Tale limite è, perciò, il punto determinante dell'essere. Per intendere la natura dell'essere che abbiamo dinanzi in ogni caso particolare, dobbiamo conoscere, non solamente in forma generale quale specie di essere esso è, ma dobbiamo altresì conoscere il modo definito, a qual punto precisamente una variazione della sua qualità lo sot-

toporrà ad una completa trasformazione in qualche specie di essere del tutto diversa. Hegel vuole accentuare specialmente il concetto che l'idea stessa di limite significa che esso segna una linea di confine fra due specie di essere. È impossibile di concepire un limite che sia il confine di una sola cosa, perchè nel medesimo istante in cui segna il confine di una, la separa da qualche cos'altro. Perciò ogni essere determinato implica necessariamente che oltre il suo limite ci sia qualche cosa; questo qualche cosa Hegel lo chiama il suo *altro*. Questa concezione d'un altro *(ein Anderes)*, il rovescio della medaglia, per così dire, di ogni essere definito, ha una parte assai cospicua e significante nel sistema hegeliano. L'altro che si oppone a ciascun essere definito non è una qualunque altra cosa che venga accidentalmente a trovarsi fuori della sfera dell'essere definito in questione; ma deve essere quel particolare altro che è, quasi diremmo, il suo prossimo parente. Non sarebbe corretto considerare un triangolo ed un cavallo come esempio di un dato essere definito e del suo altro. L'altro è ciò che non solo si trova fuori della sfera di un dato essere definito, ma che si trova al tempo stesso entro i confini d'un sistema comune al quale entrambi possano essere riferiti. Per esempio, il vero caso d'un altro nel senso hegeliano sarebbe quello dell'elissi, che è naturalmente riferita al cerchio come al suo altro. Il frutto coltivato che cresce su di un ramo innestato sopra un fusto selvatico potrebbe essere consi-

derato come l'altro in relazione al tronco principale.

Come dice Hegel, ogni essere definito nel processo di sviluppo ha un certo significato *an sich*, vale a dire considerato semplicemente entro la sua sfera; ma questo significato è sempre parziale, perchè non sviluppato, e, onde possa venir completato, è necessario considerare la natura del limite; e questo alla sua volta può venir conosciuto solo quando passiamo nella sfera adiacente del suo altro. Perciò il pieno significato di ogni essere definito può essere afferrato solo quando lo consideriamo non semplicemente *an sich*, ma anche *für Anderes*, vale a dire in relazione al suo corrispondente altro.

Questa concezione sta alla base dell'idea di evoluzione, che è un continuo mutamento di tal sorta che ogni stadio progressivo è il necessario altro di quello che immediatamente lo precede. Siccome il grande sistema cosmico è un sistema di evoluzione, così ogni essere determinato in esso esistente deve analogamente mostrare questa tendenza ad una continua alterazione *(die Veränderlichkeit)*, a trapassare nel proprio altro. Ma quando passiamo da un essere definito al suo altro, anche questo altro, poichè esso medesimo possiede un essere definito, deve avere il suo altro che ne completi il significato, e così via senza fine. In tal modo siamo lanciati su di una serie infinita che non può mai essere soddisfacente, perchè non è mai completa. È una progressione illimitata, che non può se non stan-

care indicibilmente il pensiero che tenti di seguirla. Tale idea di una serie infinita, Hegel la qualifica una infinità falsa o negativa *(die schlechte oder negative Unendlichkeit)*. Essa rappresenta semplicemente una tediosa moltiplicazione di termini finiti in un processo che non finisce mai. Il finito, secondo Hegel, può essere definito come ciò che contiene in sè stesso la propria contraddizione. La sua stessa incompletezza è la causa ond'esso rovina pel suo proprio peso. Come Hegel caratteristicamente dice, esso nega sè stesso. Esso ha sempre bisogno di essere riferito a qualche altro essere come propria causa e spiegazione, come proprio necessario altro. Ma un tal processo è senza limite, come abbiamo visto. L'idea che ha Hegel del vero infinito è che nonostante questo processo indefinitamente continuato di riferimento incessante a qualche altro ulteriore, v'è in ogni stadio di tale processo l'indizio che il fondamento che sta sotto, non solo allo stadio particolare del processo in questione, ma all'intera evoluzione medesima di cui detto processo è solo una piccola fase, posa sopra una base assoluta. Perciò ogni sezione trasversale, per così dire, del continuo processo di sviluppo dev'essere considerata come una manifestazione dell'eterna ragione, dell'Assoluto, di Dio. Ciò è in pieno accordo col principio fondamentale dell'idealismo assoluto di Hegel. Perciò, in ogni cangiamento da un essere imperfettamente determinato ad un altro, v'è pure qualche cosa che rimane inalterabile, e che, mentre quello

trapassa nel suo altro, è tuttora lo stesso. Questo, Hegel lo chiama *Fürsichseyn* o essere per sè, vale a dire essere concepito come avente un certo nocciolo costante di autoidentità in mezzo alle variazioni e come conservante la propria integrità di essere definito non ostante tutte le forze modificatrici alle quali può venir sottoposto. Questo elemento dell'essere, essenzialmente permanente, partecipa, secondo Hegel, della natura dell'Assoluto, e racchiude nella sua apparenza finita una scintilla di divinità. Esso è il vero infinito *(die wahrhafte Unendlichkeit)*.

Poichè, adunque, la qualità d'ogni essere definito è determinata da un processo di negazione che gli assegna un limite definito, quando noi concepiamo l'essere nella sua forma sviluppata di essere per sè, dobbiamo considerare questo limite come in un certo senso soppresso, perchè l'essere, così concepito, e il suo altro, vengono a trovarsi insieme in una stessa sfera di comune relazione. Questa soppressione del limite o della linea di confine è un processo di negazione; ma il fissare il limite nel processo precedente è anche una negazione. La soppressione del limite deve perciò essere considerata come la negazione d'una negazione, o, secondo Hegel la chiama, come un'assoluta negazione, ed ha perciò il valore di un'affermazione. Così il seme sviluppa i primi germogli che appaiono fuori della terra, questi si cangiano in steli e virgulti, questi mettono fuori le foglie, i fiori, e finalmente recano il frutto. Ciascun stadio dello sviluppo si

cangia nel suo altro, ma tutti sono compresi in uno; perchè i vari limiti che segnano gli stadi di transizione scompaiono completamente nel nostro pensiero della pianta come un tutto, che perdura nella sua integrità attraverso l'intero processo, anche nello stesso seme. Però, la migliore dilucidazione del significato hegeliano dell'essere per sè non si riscontra nella sfera della vita della pianta. Si riscontra nella sfera superiore della coscienza, nella natura della personalità, dell'Ego. La personalità dell'io rimane immutata in mezzo alle innumerevoli alterazioni delle sue molteplici attività, e frattanto partecipa della natura di quell'assoluta permanenza che è un attributo essenziale dell'infinito. L'idea dell'Ego, della coscienza indipendentemente dalla sua manifestazione concreta in qualsiasi individuo particolare (il *Bewusstseyn überhaupt* kantiano), può considerarsi come il tipo più comprensivo dell'Assoluto. Ed ogni Ego individuale deve perciò partecipare della natura dell' Assoluto, di cui porta l'immagine e in cui « vive e si muove ed esiste ».

Noi troviamo, inoltre, nella categoria dell'essere per sè una manifestazione d'idealità. L'idealità, secondo Hegel, è quell'elementare principio di ogni essere che è dinamico e costruttore, perchè lavora a compiere i suoi fini dall'interno. È la ragione immanente interiore ad ogni essere. È il principio architettonico che si dirige e si manifesta da sè. Come abbiamo veduto, l'essere determinato deve venir riferito alla categoria della

realtà; ma noi siamo costretti a considerare l'essere per sè sotto la categoria dell'idealità. Tuttavia i due concetti non sono contradditorii perchè la categoria dell'idealità rappresenta semplicemente una più profonda intuizione e implica la categoria della realtà come suo necessario correlativo. Hegel chiama l'attenzione sul fatto che il termine « realtà » viene usato in due sensi. In un senso, come già si indicò, la realtà è concepita come identica all'aspetto positivo dell'essere determinato, cioè come la manifestazione di qualche qualità definita che fa l'essere ciò che esso è. Così noi parliamo della realtà di un piano o d'un proposito, quando esso non è più semplicemente un pensiero interno e soggettivo, ma è stato attuato in qualche forma definita di essere effettivo. Il secondo senso in cui si usa il termine realtà tende a significare che una cosa è in uno stato completamente conforme alla sua natura essenziale, o, come si esprimerebbe Hegel, quando essa si conforma completamente al suo concetto o idea essenziale. Per esempio, quando diciamo: « questi è realmente un uomo », intendiamo con tale definizione che egli è uno che ha perfettamente realizzato l'idea di umanità. È in questo senso che Hegel insiste che la realtà e l'idealità devono essere considerati come inseparabili correlativi. Perciò, il reale è l'ideale, e l'ideale è il reale.

Poichè l'essere per sè e l'essere per il suo altro sono riuniti dal nostro pensiero mediante la soggiacente unità che entrambi li abbraccia

in un solo e medesimo sistema — ciò può essere, ad esempio, in un solo e medesimo organismo — possiamo conseguentemente considerare queste due fasi dell'essere come costituenti una sfera chiusa. Mentre l'unità così formata è complessa, nondimeno dev' essere considerata come un tutto unico in sè e separato da ogni altro. Essere per sè significa essere una cosa o persona individuale. Questo segna lo stadio finale nello sviluppo della categoria di qualità, e allo stesso tempo suggerisce una transizione naturale alla categoria di quantità. Giacchè la stessa idea d'alcunchè che noi possiamo designare come uno e individuale implica che vi debbano essere altri della medesima specie. L'idea dell'uno rende necessaria l'idea complementare dei molti. L'idea dell'uno sarebbe priva di significato se questo non le derivasse dall'accennato contrasto tra l'uno ed i molti.

Come ora possiamo concepire molti uni raggruppati insieme, così ogni uno può essere considerato come escludente da sè ogni altro uno; e questa è una relazione di repulsione reciproca. Ma allo stesso tempo non si deve trascurare che i molti uni, sebbene in un senso si respingano reciprocamente, nondimeno sono tutti della stessa specie e conseguentemente rientrano in un singolo sistema. Vi deve essere in conseguenza qualche legame d'attrazione che li tiene in tal modo uniti in una fondamentale unità.

Se, ora, in questa complessa unità noi accentuiamo l'idea dell'individualità separata di cia-

scuno dei suoi elementi, poniamo in luce il concetto di repulsione *(die Repulsion)*. Se, invece, accentuiamo il fatto che ogni uno è raggruppato con molti altri della stessa specie, allora mettiamo in rilievo il concetto di attrazione *(die Attraktion)* che costituisce il loro essere comune.

Il concetto di reciproca repulsione dei molti si riscontra nell'antica filosofia atomica. Ma in essa il legame comune era considerato come un legame casuale. Il fatto che un certo numero di atomi venissero a trovarsi nel medesimo gruppo era considerato del tutto fortuito. Nel sistema hegeliano, al contrario, il legame comune che dà unità ad ogni singolo sistema di essere ed unisce altresì da ultimo tutti i sistemi in uno, è la ragione incarnata, il creatore e organizzatore universale.

Se l'uno in un particolare sistema di essere è considerato semplicemente come uno di molti, tutti della medesima specie, allora l'idea di qualità diviene irrilevante e può venir considerata come interamente sospesa. È così che si compie la transizione alla pura idea di quantità, in cui l'idea della qualità d'un dato numero di oggetti è totalmente eliminata perchè in ciascun caso ridotta a un morto livello di identità.

Lo sviluppo dell'essere, secondo Hegel, può venir brevemente riassunto come consistente in tre stadi e in tre processi corrispondenti. I tre stadi sono:

1° L'essere indeterminato *(Seyn)*;
2° L'essere determinato *(Daseyn)*;
3° L'essere per sè *(Fürsichseyn)*.

I tre processi corrispondenti sono:

1° Il divenire *(Werden)*;

2° La mutazione *(Veränderung)*;

3° L'attrazione e la repulsione *(Attraktion und Repulsion)*.

CAPITOLO VIII.

La Quantità.

L'idea di quantità, come abbiamo visto, è quell'aspetto del puro essere da cui è stata eliminata l'idea di ogni qualità. Hegel descrive la categoria di quantità da tre punti di vista:

1° Quantità in generale *(die Quantität)*;
2° Quantità determinata *(das Quantum)*:
3° Grado *(der Grad)*.

Si vedrà nell'esposizione che segue come questi tre aspetti della quantità corrispondono alle tre divisioni generali della qualità:

1° Essere in generale;
2° Essere determinato;
3° Essere da sè determinato.

Riguardo alla quantità in generale, si può notare, come questione di terminologia, che Hegel applica il termine grandezza *(die Grösse)* alla quantità determinata piuttosto che al concetto generale di quantità. La quantità generale, invece, si può considerare indipendentemente da ogni relazione

con una grandezza definita, appunto come la qualità in generale venne considerata indipendentemente da ogni relazione con qualità specifiche. Mentre la quantità in generale può essere considerata per sè stessa come un momento essenziale della ragione universale, non deve però venir considerata come una categoria esclusiva. Hegel non ha alcuna simpatia con la tendenza di ridurre tutti i fenomeni dell'universo, compresi quelli dello spirito, ad un fondamento quantitativo. Egli insiste che una concezione puramente meccanica dell'universo, quale questo ridurre tutte le cose al fondamento quantitativo implica, non è affatto una concezione completa o comprensiva. La concezione meccanica può sembrare sufficiente quando applicata al mondo inorganico, ma manca di un'adeguata spiegazione quando giungiamo al mondo organico, e specialmente quando cerchiamo di spiegare i fenomeni di libera attività manifestantisi nella sfera dello spirito.

Poichè la categoria di quantità deve essere considerata come una necessaria evoluzione dalla categoria dell'essere, ed altresì segna una definizione caratteristica dell'essere, essa può venir considerata da questo punto di vista, secondo il metodo generale di Hegel, come un attributo dell'Assoluto in una delle molteplici fasi della sua manifestazione. Definire l'Assoluto semplicemente come quantità, sarebbe, naturalmente, presentare una concezione assolutamente unilaterale e immensamente limitata; ma se, d'altro lato, essa venisse interamente omessa, l'idea dell'As-

soluto si dimostrerebbe intanto mancante di un elemento essenziale della propria determinazione.

Quando noi veniamo a investigare più specificatamente circa la natura della nostra idea di quantità, troviamo che essa può venir concepita da due punti di vista. La quantità può essere continua *(kontinuirlich)* o discreta *(diskret)*. Se consideriamo la quantità quale un aggregato di parecchie parti — ossia, come si potrebbe esprimersi, l'uno che è composto dei molti — e se, inoltre, diamo rilievo all'unità in cui i molti si fondono, allora abbiamo la quantità rappresentata come continua. Se, d'altro lato, rinunciamo a tener conto nel nostro pensiero del legame connettivo, e diamo rilievo all'isolamento e alla reciproca esclusione inerente alle diverse parti, allora la quantità ci apparisce discreta. Una linea può venir presa come esempio di quantità continua. D'altro canto, un cesto di mele potrebbe considerarsi come una quantità discreta. Però i termini « continua » e « discreta » non si escludono l'un l'altro. Tenendosi interamente al punto di vista hegeliano, ciascuno di questi termini, indipendentemente dall'altro e ad esclusione dell'altro, rappresenta una pura astrazione, cioè una concezione parziale e che perciò conduce fuor di strada. La verità si trova sempre nell'unità dei due termini. Ogni quantità continua è in un certo senso discreta; e allo stesso modo, ogni quantità discreta è continua. Una linea può esser considerata come discreta nel senso che si può concepire composta di un nu-

mero indefinito di punti separati o divisa in parecchie sezioni distinte, ciascuna contenente un numero definito di centimetri o di millimetri. E, d'altro lato, uno stajo di mele può essere considerato come una quantità continua, quando, ad esempio, noi paragoniamo il prezzo di quest'anno con quello dell'anno scorso che hanno le mele per stajo. Qui l'unità, cui si dà rilievo, è lo stajo e non la singola mela. Lo stajo, considerato come un tutto, da questo punto di vista rappresenta perciò una quantità continua. L'antinomia kantiana relativa allo spazio ed al tempo, o alla costituzione della materia, può venir risolta mediante l'applicazione di queste considerazioni. La verità è che lo spazio, il tempo e la materia, riguardati come grandezze continue, sono divisibili indefinitamente, ma riguardati come grandezze concrete non sono divisibili indefinitamente. L'apparente contraddizione nasce da una differenza nel punto di vista.

Quando arriviamo all'idea di quantità definita, o Quanto, come Hegel la chiama, troviamo che essa è un'idea che si presenta necessariamente in risposta alla domanda: quanto? Essa ha con la quantità in generale la stessa relazione che l'essere definito ha con l'essere in generale. Ogni quanto, o grandezza definita, può inoltre venir concepito come composto di un numero di parti che sono esse medesime *quanti* di minore grandezza. Ogni grandezza definita, considerata come distinta da ogni altra, forma un'unità, una sfera chiusa, per così dire, indipendente e da per sè

stessa, ma soggetta ad un'ulteriore analisi entro i proprî limiti; essa è un molteplice composto delle sue parti costitutive. Da queste considerazioni si scorge che l'idea di quanto implica quella di numero. Giacchè il numero può essere considerato come un concetto che comprende i due momenti o fattori che si riscontrano nell'idea di quanto. Questi due fattori sono l'idea di somma, o totale, che corrisponde a quella di quantità discreta, e l'idea di unità, che corrisponde a quella di quantità continua. Dalle varie combinazioni e relazioni reciproche di questi due fattori noi possiamo trarre e sviluppare i vari modi di conteggiare che esistono in aritmetica. Possiamo considerare tutte le operazioni dell'aritmetica come fondate sul principio di mettere i numeri nella relazione di unità e in quella di somma o ammontare totale; e di stabilire l'eguaglianza di queste due funzioni.

Così, la più semplice operazione aritmetica è quella di contare. Essa può essere definita come un processo che mira a costrurre un aggregato, o somma totale, col mettere insieme le unità separate, una dopo l'altra. In questa operazione, ciascuna unità è considerata uguale in valore ad ogni altra. Non v'è tra di esse distinzione di sorta. Ma è possibile concepire che ciascuna delle unità in questione possegga un valore differente da ogni altra: vale a dire, ciascuna unità può essere concepita come, essa medesima, un aggregato, o somma, avente valori diversi, come 3, 7, 9, 4. ecc. Quando noi ci facciamo ad enume-

rare queste somme onde ottenere il valore totale in semplici unità, compiamo l'operazione dell'addizione.

Nella moltiplicazione ciascuna unità è ancora un aggregato, ma esse sono tutte uguali e non variano in valore, mentre nell'addizione esse sono ordinariamente disuguali. Tuttavia, la moltiplicazione può essere raffigurata come una specie di addizione. Noi possiamo aver da contare i seguenti aggregati: 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, e possiamo contarli per addizione, considerando questo semplicemente come un caso speciale in cui gli aggregati sono tutti uguali. Ovvero possiamo ottenere direttamente il risultato prendendo l'otto sette volte, il che è il processo della moltiplicazione. Nella moltiplicazione è indifferente quale dei due fattori noi consideriamo come l'aggregato e quale come l'unità.

Il processo di innalzare un numero ad una potenza è un caso speciale di moltiplicazione. Per innalzare, ad esempio, un numero alla seconda potenza, l'aggregato vien preso tante volte quante semplici unità esso contiene. Così 8^2 è 8 volte 8, vale a dire, 8 preso 8 volte. In tale processo si ha rappresentata l'uguaglianza della somma totale e dell'unità. L'innalzare un numero ad una potenza più alta richiede solo una ripetizione continuata del processo.

L'addizione, la moltiplicazione e l'innalzamento a una data potenza presentano una divisione esauriente dei vari modi di calcolo aritmetico. I tre altri processi di sottrazione, divisione ed

estrazione di radice di un numero, non rappresentano tipi distinti di operazioni aritmetiche, ma devono essère considerati semplicemente sotto l'aspetto di operazioni rispettivamente inverse all'addizione, alla moltiplicazione e all'innalzamento a una determinata potenza.

Come in relazione alla quantità in generale abbiamo constatata la distinzione esistente tra grandezze continue e discrete, così in relazione al quanto, o quantità determinata, vi è una simile distinzione espressa dai termini opposti di quantità estensiva ed intensiva. La grandezza estensiva corrisponde all'idea di quantità continua, e la grandezza intensiva a quella di quantità discreta. Questa corrispondenza verrà avvertita mediante le considerazioni seguenti. La grandezza definita è tale solo in quanto essa possiede un definito limite quantitativo. Se la grandezza è considerata come una quantità continua, allora il limite è semplicemente segnato dal contorno della grandezza medesima, cioè dalla linea di confine che la definisce. Di più, da questo punto di vista l'identità separata di ciascuna parte è sparita perchè sommersa nel tutto, che è uno e non molti, e perchè tutte quelle identità sono racchiuse in un solo e medesimo limite di circoscrizione. Ma se la grandezza è considerata come discreta, allora ognuna delle parti distinte per la sua posizione può segnare un limite definito. Così, quando noi prendiamo la temperatura di un corpo, è il grado limite che vien rilevato come significante. La quantità di calore che è in tal

modo misurata è espressa in termini di intensità o grado *(der Grad)*.

In relazione all'intensità della determinazione quantitativa, le varie unità discrete possono essere considerate come ordinate in modo da formare una serie; esse perciò non contano tutte lo stesso. Ve ne sarà sempre una che, per la sua posizione nella serie, segnerà il limite, e perciò possederà un'importanza particolare. E a guisa che tale serie si innalza o s'abbassa, procede innanzi o indietro, secondo il caso, le diverse unità che segnano in ciascun caso il limite variante indicheranno gradi corrispondenti di intensità.

Come una quantità continua può essere riguardata quale discreta, così anche una grandezza estensiva può essere concepita come intensiva, e una grandezza intensiva come estensiva. Così, per esempio, l'intensità del calore può avere un significato estensivo in quanto interpretata mediante l'altezza della colonna di mercurio. Questa segna l'estensione a cui il mercurio è asceso nel tubo. Hegel illustra questo aspetto del cangiamento da un punto di vista intensivo ad uno estensivo a norma del come lo si scorge nella sfera della mente. Egli chiama l'attenzione sul fatto che l'uomo il quale ha accumulato una certa intensità di potere mentale è nello stesso tempo l'uomo che tratta la vita da molti lati, cosicchè le sue capacità hanno evidentemente altresì una manifestazione estensiva. Questa applicazione è, sembrerebbe, alquanto fantastica, e dovrebbe essere presa piuttosto in senso figurato

che in senso letterale, il che però non è, evidentemente, ciò che fa Hegel.

Hegel protesta anche contro chi vorrebbe subordinare l'idea di grandezza intensiva a una semplice forma di grandezza estensiva. Egli insiste che mentre l'una e l'altra hanno nel pensiero una intimissima relazione, ciò nondimeno esiste tra le due una distinzione reale che non può venir trascurata. L'idea di intensità contiene un elemento che manca interamente nella nuda idea di estensione. Tuttavia, ciò non si deve interpretare come se significasse che l'idea di grandezza intensiva è interamente indipendente da quella di grandezza estensiva. L'una, invece, non deve essere siffattamente sommersa nell'altra da perdere completamente i proprî caratteri individuali.

Lo stesso concetto di quantità è tale che il limite posto ad esso in modo da far della sua quantità un ammontare definito, o, secondo il punto di vista, un grado d'intensità, deve essere concepito come variante indefinitamente senza che la natura o qualità della grandezza in discorso ne subisca influsso. Il limite che determina l'ammontare o il grado è semplicemente una determinazione esterna, e il concetto di quantità trae seco l'idea della possibilità di spingersi indefinitamente fuori ed oltre di sè. Non vi è alcuna restrizione naturale necessaria al limite quantitativo, e perciò la continua distruzione nel nostro pensiero d'ogni limite assegnato richiede necessariamente la concezione di un'infinita progressione quantitativa. In relazione a ciò, Hegel cita Zenone, che ha

messo questa idea in una forma enigmatica: « È lo stesso dire una cosa una volta e dirla sempre ».

Tuttavia, una siffatta serie infinita dà una falsa idea del vero significato di infinità. Essa è falsa per la stessa ragione per cui è falsa, come abbiamo già visto, la progressione qualitativamente infinita. È ciò che Spinoza chiama l'infinità immaginaria. Come esempio di questa concezione Hegel cita i versi di Haller (1):

Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindel wieder nach Dir seh',
Ist alle Macht der Zahl
Vermehrt zu Tausendmal
Noch nicht ein Theil von Dir (2).

Nel commentare questo passaggio Hegel nota: « Lo stesso poeta, tuttavia, aggiunge giustamente a questa descrizione della falsa infinità il verso finale

" Ich zich sie ab, und du liegest ganz vor mir (3).

---

(1) *Opere* di HEGEL, VI, § 104.

(2) Io ammucchio immensi numeri, montagne di milioni. Aggiungo tempo a tempo, e mondo a mondo. E quando mi volgo da questa spaventosa altezza col cervello vacillante a guardare verso Te, la possanza del numero aumentata migliaia di volte non è ancora una parte di Te.

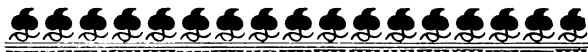
(3) Soffio via tutto ciò, e Tu stai pienamente rivelato innanzi a me.

« Ciò significa che il vero infinito non deve essere considerato semplicemente come un altro mondo che trascende il finito; e se vogliamo essere in grado di valutarne il significato dobbiamo liberare le nostre menti dall'inganno del concetto di un *progressus in infinitum* » (1).

La dottrina del numero, come è risaputo, fu elevata dagli antichi Pitagorici ad un completo sistema di filosofia. Mentre nella loro scuola vi era un'indebita esagerazione del concetto di numero come esprimente l'essenza delle cose, non si deve tuttavia trascurare che Pitagora approdava nella sua dottrina ad un'importante verità, quando insisteva che vi sono certi stati delle cose, certi fenomeni della natura, il cui carattere sembra variare in rapporto a una scala di relazioni numeriche. Questo pensiero può venir esemplificato con le variazioni nel tono e nell'armonia, che, secondo la tradizione comune, suggerirono per prime a Pitagora il concetto che l'essenza di tutte le cose sia il numero. Hegel, secondo il suo metodo generale, adotta le dottrine di questa scuola, non già sotto l'aspetto di un sistema completo di filosofia, ma semplicemente come una delle parecchie fasi dello sviluppo della ragione universale. La dottrina pitagorica corrisponde, almeno all'ingrosso, alla concezione hegeliana di relazione quantitativa, idea che segna una transizione naturale alla terza divisione della quantità, conosciuta col nome di misura.

(1) § 104.

La relazione quantitativa *(das quantitative Verhältniss)* può essere definita come una relazione esistente tra numeri, di natura tale che i numeri stessi possano variare indefinitamente, purchè solamente rimanga costante la relazione medesima. Così la relazione di 2 : 4 è la stessa cosa che quella di 3 : 6. Perciò, in mezzo alle quantità varianti vi è un elemento costante che conserva il proprio carattere specifico attraverso un processo che può essere indefinitamente continuato senza limite alcuno. Questa idea di certi caratteri costanti in mezzo ad una variazione quantitativa sembrerebbe indicare che questo valore costante possiede l'efficacia di un carattere qualitativo; perchè, come abbiamo constatato, è la qualità che rimane immutata in mezzo alle alterazioni quantitative. Così nel costringere il concetto di quantità a sviluppare tutto ciò che esso implica, noi troviamo tra le coincidenti alterazioni di grandezze che costituiscono una proporzione, una relazione costante, avente una natura che il concetto di quantità non può soddisfacentemente spiegare, e, allo scopo di rendercene conto, ritorniamo ancora all'idea di qualità. Allo stesso modo, si constatò che l'idea di qualità era parziale e che, quando sviluppata fino al suo limite massimo, trasportava il nostro pensiero nella sfera della quantità. Poi l'idea di quantità, quando pienamente sviluppata, ci riconduce a quella di qualità. È forse il movimento del pensiero soltanto un circolo che ci riporta semplicemente al punto di partenza? Secondo il

metodo di Hegel, l'incompletezza del pensiero a questo stadio è superata dal processo dialettico che combina queste due idee di qualità e di quantità in una sola relazione completa, la quale rappresenta un progredito e superiore punto di vista. Hegel chiama questa la relazione di quantità qualitativa, o di misura *(das Maass)*. Questo è il terzo ed ultimo stadio nello sviluppo dell'idea di quantità, e rappresenta, secondo Hegel insiste nel dire, l'unità e la verità della qualità e della quantità combinate.

CAPITOLO IX.

La Misura.

Abbiamo veduto come la categoria dell'essere, quando le si consente di sviluppare pienamente la sua interna natura, riveli le fasi della quantità e della qualità. Rimane ora a considerare la relazione che esiste tra quantità e qualità, e che in sè costituisce una distinta categoria. È una concezione della quantità estremamente astratta quella che la considera come priva di qualsiasi significato qualitativo. Nella concretezza che abbraccia la totalità di elementi che costituiscono il significato di un concetto, vi sono almeno alcune differenze quantitative che devono essere considerate come aventi spiccati equivalenti qualitativi. Per esempio, la dimensione generale di una data specie di animali è intimamente associata al complesso delle proprietà che la determinano qualitativamente. Ciò è vero a tal punto che l'elemento della grandezza diventa in sè un carattere qualitativo. Ad esempio, la dimensione

di un elefante è considerata come uno dei suoi contrassegni qualitativi; così pure la dimensione d'un topo è considerata come una delle sue proprietà essenziali. L'idea di un elefante avente le dimensioni di un topò, o d'un topo che sia grosso come un elefante, violenterebbe i caratteri essenziali che costituiscono i concetti di questi animali.

Naturalmente si deve accordare un margine di variazione, cosicchè la differenza di dimensione entro certi limiti deve essere considerata quale proprietà accidentale d'un animale non avente alcun significato specifico. Tuttavia, ciò non è più, oltre certi limiti ben definiti.

Questa relazione della quantità con la qualità che presenta per ogni cambiamento quantitativo un corrispondente valore qualitativo, Hegel la chiama misura *(das Maas)*. La parola viene usata quasi nel medesimo senso della parola norma o tipo. Tradurre letteralmente *das Maas* con « misura », non rende il pieno significato del termine, secondo è usato da Hegel. Sarebbe meglio tradurlo con misura normale o tipo. In tutto il regno organico, dove una specie definita è associata con una dimensione tipica o normale, si trovano esempi del significato hegeliano di quella parola. Se ne hanno anche esempi abbondanti nel regno inorganico, in cui ciascun elemento possiede la propria definita gravità specifica, cosicchè il coefficiente quantitativo diviene in ciascun caso il segno distintivo d'un gruppo definito di qualità reciprocamente correlative, le

quali seguono costantemente la sua presenza. Così, per esempio, la gravità specifica dell'oro è associata inseparabilmente con tutte le proprietà essenziali dell'oro, le quali gli dànno la specifica qualità per cui esso è costituito così com'è. L'esempio più perfetto si trova nella scala delle differenze relative di queste due serie corrispondenti: da un lato la variazione di lunghezza delle corde d'uno strumento musicale, dall'altro le concomitanti variazioni delle differenze di tonalità. Le prime rappresentano differenze puramente quantitative; le seconde, qualitative. Fra esse esiste un'esatta corrispondenza. Ciò si può ulteriormente esemplificare con la correlazione che esiste tra la durata delle vibrazioni luminose e le corrispondenti differenze di colore. Tutti questi esempi mettono in evidenza l'essenziale relazione che esiste tra una variazione di quantità e la corrispondente variazione di qualità.

Si rammenterà che, in conformità al modo generale di procedere di Hegel, ogni fase del progressivo sviluppo dell'essere deve venir considerata come la manifestazione d'uno dei varî attributi dell'assoluto. Quindi, nel rapporto presente, l'Assoluto, o Dio, può essere definito come *das Maass*; vale a dire: Egli è l'assoluta norma della misura, l'ideale, o tipo, di ogni creazione. Ciò significa che Dio deve contenere nella Sua natura la norma o modello tipico di tutte le cose. E questo si accorda essenzialmente con la concezione ebraica di Dio come Colui che ha stabilito ad ogni cosa i limiti che le spettano e

la forma tipica: al mare e alla terra, ai fiumi ed ai monti, alla piante e agli animali, ed anche all'uomo. Nella sua descrizione della sapienza, Giobbe esclama:

« Deus intelligit viam ejus, et ipse novit locum illius.

« Ipse enim fines mundi intuetur: et omnia, quæ sub cœlo sunt, respicit.

« Qui fecit ventis pondus et aquas appendit in mensura.

« Quando ponebat pluviis legem, et viam procellis sonantibus:

« Tunc vidit illam, et enarravit, et preparavit, et investigavit » (1).

Inoltre, questa idea è di frequente espressa nella religione greca, e specialmente, come Hegel addita, nella dottrina della Nemesi. Secondo questa concezione vi è un limite naturale ad ogni cosa, alla ricchezza e agli onori, al potere e al piacere, e anche al dolore; e quando la definita misura destinata a ognuna di queste cose viene sorpassata, deve inevitabilmente tenere dietro l'opposto che a ciascuna di esse corrisponde. È caratteristico del metodo generale di Hegel, a questo proposito, di raccogliere dalle antiche forme di religione, così le illustrazioni, come, al medesimo tempo, la giustificazione del proprio punto di vista. I maestri religiosi e filosofici di tutte le epoche sono, secondo l'opi-

(1) Capo XXVIII, vers. 23 e seg.

nione di Hegel, approdati ad importanti verità, che è suo còmpito particolare di raccogliere insieme ad unità in un sistema filosofico che tutte le abbracci.

Inoltre, dacchè vi è una forma e dimensione che può venir considerata, per prendere un esempio dal regno organico, come nòrma o tipo per ogni data specie, vi può essere, come già si indicò, un distacco entro certi limiti da questo tipo senza che ciò abbia influsso sull'integrità della specie. Le variazioni dal tipo entro tali limiti devono essere considerate semplicemente come un distacco da ciò che Hegel chiama la regola. Il termine « regola » *(die Regel)* è usato per denotare la forma o dimensione normale in rapporto ad ogni data classe. Esso ha il medesimo significato, nell'uso hegeliano, del termine « modo » impiegato a significare il tipo prevalente di curve che indicano la relativa distribuzione di variazioni, ritenuto che la curva indichi la maniera con cui le variazioni in discorso sono distribuite attorno al tipo medesimo. In queste curve il modo è rappresentato dall'ordinata massima, e le varie lunghezze delle altre ordinate indicano il numero relativo di casi corrispondenti alle diverse variazioni.

È tuttavia un fatto significante che la sfera di possibile deviazione dal tipo prevalente sia necessariamente limitata, cosicchè se in qualsiasi forma avviene un distacco da esso, il tipo medesimo si cangia in modo da costituire un tipo essenzialmente nuovo, o una specie distinta. Ap-

pare, perciò, che vi può essere una continuata alterazione di quantità mediante l'aumento o la diminuzione d'una data grandezza fino a un certo limite definito, e i varî cangiamenti non avranno alcun effetto apprezzabile sulla qualità corrispondente. Così, mentre la quantità può essere considerata come una variabile, nondimeno la qualità rimane una costante. Ma in questo processo di variazione si deve sempre raggiungere un punto nel quale un cangiamento quantitativo comincia a produrre altresì un cangiamento qualitativo. Hegel illustra questo concetto chiamando l'attenzione sul fatto che la temperatura dell'acqua sembra essere affatto indipendente dal suo qualitativo stato liquido; ma se però noi aumentiamo la temperatura per un grande campo di variazione, si raggiunge finalmente un grado di calore che segna un deciso cambiamento qualitativo, in quanto il liquido viene trasformato in vapore; e, all'altro limite, dove si raggiunge lo zero, il liquido si cambia naturalmente in istato solido. Fra questi limiti, i varî cangiamenti di temperatura sembrano non avere alcun significato qualitativo; e come Hegel nota, nell'avvicinarsi all'uno e all'altro limite, l'avanzamento si compie senza qualsiasi circostanza accompagnante che lo faccia prevedere, per quanto giunge a scorgere la nostra osservazione, cosicchè il punto che segna il principio d'un corrispondente cambiamento qualitativo, si raggiunge, per così dire, clandestinamente. L'esempio di Hegel relativo alle variazioni della

temperatura dell'acqua può essere completato ulteriormente nel modo seguente, che può forse gettare qualche luce di più sull'esposizione di Hegel. È un fenomeno conosciutissimo della fisica che prima di raggiungere il gelo al 32° F. la temperatura decrescente cagiona una proporzionale diminuzione del volume dell'acqua. Questa diminuzione di volume continua fino circa al 39°. A questo punto, però, si avverte un cambiamento radicale, perchè il volume dell'acqua comincia allora ad espandersi, invece di contrarsi come prima, e prosegue così finchè il fluido passa allo stato solido giungendo al gelo. Questo cambiamento sembra essere uno squillo d'avviso suonato per indicare che anche un più radicale cambiamento può venir preveduto.

Hegel chiama « nodi » o « punti nodali » (termine che egli ha preso a prestito dall'astronomia) i punti che segnano, in una serie di cangiamenti continui, gli inizî d'una differenza qualitativa corrispondente ad una quantitativa ; e chiama « la linea dei nodi » quella che si potrebbe immaginare come indicante i cangiamenti continui che possono avvenire tra questi punti senza produrre alcuna differenza qualitativa. Per intendere questa allusione, sarà bene dare la definizione tecnica di nodo, che Hegel, naturalmente, ha adattata al suo scopo. Il nodo (come questa parola si usa in astronomia) è quel punto nel quale un'orbita celeste taglia il piano d'una eclittica, che è un grande circolo del cielo nel piano dell'orbita terrestre. Il nodo, perciò, è un punto che ha

un doppio significato per il fatto di essere il punto d'intersecazione di due circoli, per cui si potrebbe in primo luogo pensare come appartenente all'uno, e poscia come appartenente all'altro. Hegel fece sua questa idea d'un punto avente un duplice significato, allo scopo di indicare quel punto particolare di variazione quantitativa che, allo stesso tempo, ha altresì un significato qualitativo. Tale punto possiede i caratteri combinati che costituiscono tanto il suo aspetto qualitativo, quanto quello quantitativo, precisamente come un punto che è comune a due circoli possiede i caratteri d'entrambi. Tra questi nodi, però, o di là di essi in entrambe le direzioni, le varie differenze quantitative sembrano non avere alcun significato in quanto operative di cambiamenti di definita natura qualitativa. Ogni qual volta, adunque, i cambiamenti quantitativi non posseggono alcun significato qualitativo, essi non possono essere considerati come costituenti una norma o tipo di misura, giacchè la grandezza che rappresentano non possiede una qualità o un complesso di qualità che vi corrisponda.

Hegel designa tali grandezze come smisurate *(Maassloss)*, vale a dire mancanti dei caratteri essenziali d'una norma o d'un tipo. In tal modo si viene a constatare che il concetto di quantità in sè non determina differenze qualitative, in quanto alcune grandezze non hanno affatto corrispondenti caratteri qualitativi. La categoria di quantità, perciò, si dimostra insoddisfacente come

definitiva spiegazione delle differenze qualitative. E poichè essa, quasi a dire, cade pel suo proprio peso, sembra richiedere necessariamente, in causa della sua stessa impotenza, una qualche categoria aggiuntiva che possa soddisfacentemente spiegare la relazione tra le variazioni quantitative e quelle qualitative.

Una simile situazione si è sviluppata ad ogni stadio del progresso nell'evoluzione dei processi del pensiero, dai più semplici inizî del puro essere alla posizione ora in discussione. Sempre, ciascuna categoria che venne raggiunta nel progresso del pensiero si dimostrò insufficiente a spiegare sè stessa e ciò che la precedeva, ed ha imposto al pensiero la necessità di procedere ad un ulteriore stadio di sviluppo allo scopo di sopperire ai proprî difetti e completare il proprio significato. Questo è essenzialmente il movimento dialettico hegeliano del pensiero.

Abbiamo visto che l'idea del puro essere trae seco il necessario presupposto d'un complesso sistema di attributi designati come qualità dell'essere determinato.

Si constatò che questo concetto rende alla sua volta necessaria l'idea di unità dell'essere, vale a dire dell'essere per sè, d'una individualità separata in certo senso da ogni altra. Si vide poscia che questa idea dell'uno, dell'individuo, induceva, per necessario presupposto, l'idea dei molti, un concetto puramente quantitativo.

Prendendo poi le mosse dall'idea di quantità, si raggiunse la più alta espressione di essa quando

la si considerò come correlativa all'idea di qualità. Così la relazione quantità-qualità, che Hegel chiama misura, o meglio misura normale, sembrò essere il compimento dell'intero processo.

Però, essendo la relazione instabile — cioè esistendo per alcuni valori quantitativi e non per alcuni altri — il pensiero è di conseguenza costretto dalla natura stessa dei proprî processi e delle proprie esigenze, a spingersi innanzi in un ulteriore stadio di sviluppo, e a farsi la domanda: che cos'è che sta sotto a queste varie relazioni della quantità con la qualità, e che le rende particolarmente rilevanti in certi punti di coincidenza (i « nodi », secondo Hegel), mentre in altri esse non posseggono alcun speciale rilievo? Questa categoria d'una misura normale è, in causa delle stesse sue limitazioni, una sfida al pensiero di porre avanti alcunchè di più definitivo, come sua base profonda. Ciò che si richiede è qualche spiegazione soddisfacente dei varî tipi distinti che si trovano in natura, ciascuno determinato secondo la propria definita norma di misura.

La più completa espressione della categoria dell'essere, e il termine finale dello sviluppo di questa idea, il concetto della misura normale, venne trovato completamente insufficiente a prendere il posto di categoria che contiene e spiega sè stessa. Questo ultimo termine, perciò, non può più essere considerato come ultimo termine; esso suggerisce piuttosto dei termini addizionali nel processo di sviluppo, che formeranno il suo naturale complemento e la sua spiegazione.

Il termine immediatamente complementare nella linea di logico dispiegamento della ragione universale è quello dell'essenza *(das Wesen)*, che forma la seconda divisione principale della *Logica*. La categoria dell'essenza deve venir considerata come la ragion d'essere che sottostà ai vari cangiamenti, i quali caratterizzano il progressivo sviluppo dell'idea di essere. Ciò che l'essere è nella sua essenza determina i suoi caratteri qualitativi e li stringe in relazione con certi definiti cambiamenti quantitativi mediante la legge fondamentale della sua natura. La grandezza non determina la qualità, nè la qualità determina la grandezza, ma le radici tanto degli elementi quantitativi dell'essere, quanto di quelli qualitativi, giacciono profondamente nascoste nell'essenza fondamentale. Ciò Hegel esprime nella sua maniera epigrammatica: « L'essenza è la verità dell'essere ».

PARTE SECONDA

LA DOTTRINA DELL'ESSENZA

CAPITOLO X.

La Dottrina dell'Essenza nei suoi lineamenti generali.

La dottrina dell'essenza *(Die Lehre vom Wesen)* forma la seconda parte della *Logica*. La transizione dal concetto di essere a quello di essenza segna un deciso avanzamento del pensiero ed implica l'introduzione di parecchie idee nuove. Sebbene queste idee non siano state esplicitamente manifeste nella categoria del semplice essere, sono però state implicitamente presenti, cosicchè il loro apparire al principio dell'esposizione della natura dell'essenza dev'essere considerato come l'espressione sviluppata d'un fattore potenziale già presente nello stadio precedente di essere.

I concetti che formano gli elementi costituenti della categoria dell'essenza sono i seguenti:

1° La Mediazione; 2° La Negazione; 3° La Riflessione; 4° La Permanenza; 5° L'Integrazione sistematica.

Noi li discuteremo nel loro ordine: e prima l'idea di mediazione, a cui abbiamo accennato in un precedente capitolo. Trovammo che Hegel considera il puro essere come immediato *(unmittelbar)*; vale a dire come qualche cosa di cui non ci si è reso conto, come ciò che dev'essere accettato quale un fatto, ma a cui non si è assegnata alcuna ragione, e che non è stato rapportato ad alcun'altra cosa che lo spieghi, o per la quale esso possa venir concepito come un essere prodotto da un processo qualsivoglia.

Se, però, si dà per un determinato essere una *raison d'être* (1), questa connette immediatamente l'essere in questione con la base che gli sta sotto, e ciò è in sè un processo di mediazione. È ciò per cui qualche cosa viene ad essere ciò che è *(vermittelt)*. L'essere non può spiegare sè stesso, e sebbene noi giungiamo ad accettare come cosa naturale i vari attributi dell'essere, quali la quantità, la qualità, il grado, la misura, ecc., non di meno essi non sono sufficienti a spiegare e giustificare sè stessi. L'essere, puro e semplice, reca in fronte il marchio della derivazione. Esso proviene da qualche cosa di più fondamentale di lui. Esso ha avuto un'origine, una storia della sua vita, un destino; e tutto ciò giace nascosto. Rivelare queste fonti e i processi che ne dipendono è il còmpito della mediazione; e quando la mediazione ha completamente adémpiuto il

(1) In francese nel testo.

suo còmpito, la vera essenza dell'essere ci sta dinanzi rivelata. La differenza tra conoscenza mediata e conoscenza immediata può venir più esplicitamente mostrata, facendo notare i differenti aggettivi che Hegel impiega nell'esporre i due concetti.

Mentre la conoscenza immediata è priva di relazione con checchessia, la conoscenza mediata è posta in relazione con qualche cosa.

L'immediato è semplicemente dato; il mediato è spiegato.

L'immediato è elementare; il mediato è sviluppato.

L'immediato segna il principio della conoscenza; il mediato è lo sviluppo e il prodotto che ne risulta.

In secondo luogo, l'idea di essenza implica la negazione dell'essere. Hegel, nel paragrafo che incomincia la dottrina dell'essenza, definisce la sua concezione dell'essenza come « l'essere che si media con sè per mezzo della negatività di sè stesso » (1). I termini tecnici che questa definizione contiene possono venire dilucidati dalle considerazioni seguenti. Mentre l'idea di essere può a primo aspetto sembrare interamente indipendente e immediata, pure, come abbiamo visto nell'esame delle relazioni e delle connessioni necessarie che quest'idea implica, si constatò che essa è dipendente da qualche

(1) § 112 (trad. Croce, nell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*. Laterza, 1907).

cos'altro donde è sorta, e da cui vien conservata l'integrità della sua composizione. Questo è in sè un processo di mediazione, ed è ciò che Hegel significa con la frase che « l'essere si media con sè ». La categoria dell'essere, perciò, considerata come costituita da sè e a sè sufficiente, cade a terra. Essa non può sostenere il proprio peso, e in tal modo distrugge sè stessa. Questo è il significato della frase che l'idea di essere contiene la « negatività di sè stessa ». Ciò non di meno, mentre muore come forma indipendente, immediata, contenuta in sè stessa, riguadagna un'altra vita nella ragion d'essere che le sta sotto, alla quale essa è necessariamente riferita, e mediante la quale diviene specificamente determinata. Nella sua essenza, l'essere — cioè, il puro essere come tale, — secondo Hegel si esprime, è *aufgehoben*. È questa una significantissima parola nella terminologia hegeliana, che non può venir adeguatamente tradotta con alcuna parola inglese, perchè essa rende tre idee distinte, le quali devono essere prese insieme, onde esprimere il pieno significato di quella. Il verbo *aufheben* possiede presso Hegel il triplice significato di distruggere, di ricreare in nuova forma e nello stesso tempo di elevare. Parlare di qualche cosa come *aufgehoben* significa che essa è scomparsa nella sua forma data, ma che riappare in una nuova forma, e che la nuova forma rappresenta sempre un più alto punto di vista e un sostanziale progresso del pensiero. La sola parola inglese sin-

gola che giunge più presso ad esprimere questo significato è la parola *transmute* (trasmutare). Quando Hegel afferma che nell'essenza l'essere è *aufgehoben*, egli intende che esso ha perduto la sua indipendenza solo per trovarla di nuovo in una dipendenza la quale ha questa particolare caratteristica, che in essa l'essere è subordinato, non ad alcunchè di estraneo al proprio concetto od idea, ma a ciò che in ultima analisi è una cosa sola con lo stesso essere iniziale. Ciò su cui l'essere posa come sulla propria base dev'essere una parte dell'essere medesimo; altrimenti la relazione sarebbe esterna e senza valore. Mentre, perciò, l'indipendenza dell'essere è negata in un senso, essa è, in un altro e più alto senso, riaffermata. La prima è una negazione: la riaffermazione si compie mediante la negazione della negazione precedente. Questa ultima è l'assoluta negazione, come Hegel la chiama, che equivale sempre ad un'affermazione. L'indipendenza dell'essere, che è prima negata, apre l'adito ad una dipendenza; ma questa viene alla sua volta negata, perchè analizzandola si riscontra che essa è in realtà una dipendenza dell'essere dalla sua propria base, che equivale alla dipendenza da sè; e la dipendenza da sè è lo stesso che l'indipendenza. Così questa seconda negazione è una riasserzione dell'indipendenza originale; ma nel processo di pensiero attraverso cui è passata, essa ha acquistato un più ricco e pieno significato; giacchè essa è una indipendenza che è stata pienamente giustificata.

Dobbiamo rammentare che il processo di negazione, secondo Hegel, non è mai estinzione o annichilamento; esso è soltanto sublimazione in forma più alta; e l'assorbimento dell'essere nell'essenza è uno dei migliori esempi del processo di negazione, che occupa una parte così importante e cospicua nella dialettica hegeliana. È in questo modo che la negazione dev'essere considerata come un mezzo di qualificazione e determinazione più precisa nel progressivo sviluppo del pensiero. La natura della negazione come processo può venir riassunta il più completamente possibile con la parola *aufheben* — quel distruggere, e rinnovare su di un piano più alto, che venne già descritto.

La categoria della riflessione presenta un punto di vista dal quale la dottrina dell'essenza può essere il meglio possibile intesa e valutata. Ad essa si è accennato in un precedente capitolo; ma si tratta d'un'idea così importante nel sistema generale di Hegel, che un ulteriore accenno non sarà fuor di luogo a questo punto della esposizione. L'essere è considerato da Hegel come una categoria che non illumina sè stessa. Essa riceve la luce da qualche cos'altro che è la sua ragion d'essere. L'idea di esprimere questo pensiero con la parola riflessione venne suggerita ad Hegel dall'analogia col notissimo fenomeno fisico della riflessione. Come una forma materiale dinanzi ad un specchio viene, mediante la riflessione, scorta quale immagine di sè stessa, così l'essere può venir considerato

quale la riflessione di quella che è la sua ragion d'essere. L'immagine nello specchio ha, in un certo senso, una realtà immediata, ma, riguardo al suo determinarsi da sè, è illusoria. La sua realtà è dovuta alla riflessione dell'oggetto col quale essa sta in relazione e a cui deve venir riferita onde spiegare e giustificare il suo essere. Così la ragione dell'essere e l'essere quale è manifestato, stanno in reciproca relazione come sostanza e apparenza — l'essenza soggiacente e l'apparenza riflessa. Due frasi vengono di frequente usate da Hegel a questo proposito, e il significato di esse deve venir determinato con precisione. Esse sono le frasi *Reflexion-in-sich* e *Reflexion-in-Anderes.* Il significato di queste frasi, nel loro uso hegeliano, viene reso chiaramente se si traduce la prima « ciò che risplende di luce propria », e la seconda « ciò che risplende di luce altrui ».

Possiamo dire, quindi, che i vari attributi dell'essere non risplendono di luce propria, ma della luce di qualche altro, che forma il loro necessario complemento e costituisce la loro essenza o la loro sostanziale ragion d'essere.

L'essenza deve, inoltre, venir distinta dal mero essere, in ciò che essa è la base *(das Bleibende)* permanente, la quale soggiace a ciò che è soltanto la manifestazione transeunte. I numerosi cangiamenti che abbiamo visto venir prodotti negli attributi dell'essere dal movimento dialettico, non concedono al nostro pensiero di fermarsi. Noi passiamo dalla qualità alla quantità,

e dalla quantità retrocediamo ad una qualità che possiede in più a questo stadio di sviluppo il carattere di essere quantitativamente determinata; e di qui procediamo ad una determinazione quantitativa che non ha alcun significato qualitativo, e attraverso a tutto ciò l'idea di essere non è capace di rivelare una base qualsiasi di natura permanente che essa possa chiamare sua propria. Ciò non di meno, la natura del pensiero è tale che noi siamo costretti a richiedere qualche pennanente ragion d'essere soggiacente, alla quale questi vari mutamenti possano venir rapportati. Ed è nell'idea dell'essenza, il necessario complemento dell'essere, che troviamo il solido fondamento che soggiace e regge tutte le cangianti manifestazioni dell'essere. Mentre ogni cosa può essere considerata, secondo Eraclito, come incessantemente cangiante, pur non di meno qualche cosa perdura. Ciò che perdura, considerato come un elemento costante, è in sè la spiegazione di tutti i mutamenti, e mediante esso tutte le variazioni possono venir ricondotte alla legge e all'uniformità. Il significato dell'elemento variabile sta nel fatto che esso può venir rapportato a qualche soggiacente elemento costante. Dove non v'è alcun elemento costante, quelli variabili non hanno alcun significato.

L'idea di permanenza che caratterizza quindi l'essenza è considerata da Hegel come avente una giustificazione etimologica. L'essere è il tedesco *Seyn*, e l'essenza, o il suo equivalente

tedesco *Wesen*, è l'essere passato, cioè *vergangenes Seyn*, come si scorge nel participio passato *gewesen*. Ciò significa che si dichiara in tal modo come tutto ciò che possiede l'essere sia in virtù di ciò che è stato prima e vada perciò riferito a questo come al suo *Wesen* o *ragion d'essere*. La priorità che sembra espressa nel *Wesen* non è, tuttavia, asserita come necessariamente una priorità nel tempo; essa è semplicemente una priorità logica. Il passato, ciò che è stato prima, e che deve venir considerato come la ragion d'essere o l'essenza di ciò che è, dell'essere, non è passato nel senso che sia stato messo da banda, o sia scomparso; piuttosto, lo si deve considerare come conservato e vivente di nuovo nell'essere presente. Il passato, come precedente logico dell'essere, è perciò semplicemente, come direbbe Hegel, *aufgehoben*: passato, eppure ancor perdurante.

La maniera con cui Hegel trae l'etimologia della parola *Wesen* e stabilisce in tal modo il significato di essa, fornisce un caratteristico esempio del suo generale abito di pensiero e della sua convinzione che i più preziosi pensieri dell'umanità si riscontrano spesso cristallizzati nella lingua. Circa le idee che la lingua suggerisce in questo caso, Hegel dice: « La lingua ha compresso in sè ciò che l'uomo ha fatto proprio; e ciò che egli ha modellato e espresso nella parola, contiene, nascosta o elaborata, una categoria: tanto naturale gli è la

logica, o piuttosto tanto la logica è la sua stessa natura » (1).

L'essenza dev'essere considerata, inoltre, come uno stabilito sistema di relazioni. Essa è una complessa composizione d'una molteplicità di vari elementi tutti reciprocamente correlativi e coordinati. Questa concezione dell'essenza apparisce anche nella lingua tedesca, come si scorge nelle parole *das Zeitungswesen*, il sistema giornalistico, *das Postwesen*, il sistema postale, *das Steuerwesen*, il sistema delle imposte. Da noi un simile uso ha la nostra frase *the railway-system*, il sistema ferroviario. In relazione a ciò, la parola *Wesen*, o essenza, dà rilievo alla verità che tutto ciò che è, che possiede l'essere, deve venir rapportato al posto che gli è proprio nel sistema particolare a cui esso appartiene, nel quale si deve trovare la sua vera ragion d'essere e la sua giusta spiegazione; e che inoltre non vi è alcuna specie di essere nell'universo che non sia in relazione con altri, o che possa rimanere indipendente e da sè.

Questa idea della ragione dell'essere, concepita come un sistema di elementi coordinati e in necessaria relazione, è in completo accordo con la moderna teoria della logica, la quale dà speciale rilievo all'ordine e all'uniformità che caratterizzano il mondo della conoscenza e la relazione sistematica che ogni elemento deve avere con

(1) *Werke*, I, 10 e seg.

ogni altro e col tutto (1). I principali fattori, o, come Hegel li chiamerebbe, momenti, che costituiscono il concetto di essenza sono, adunque, questi: le idee di mediazione, di negazione, di riflessione, di permanenza, di integrazione sistematica.

In conformità al suo generale punto di vista, Hegel può definire l'Assoluto come essenza. Sebbene si parli di essenze finite, come l'uomo, non di meno la parola stessa nel sistema hegeliano implica che si sia passati oltre la finitudine, e che esista in ultima analisi solo una essenza suprema la quale è il vero infinito e comprende in sè tutte le altre cosiddette essenze. Perciò, secondo questa concezione, fuori dell'Assoluto, fuori di Dio, nulla possederebbe l'essenzialità. Dio non deve essere considerato semplicemente come un essere tra parecchi altri, o come un'essenza, quantunque la più alta. Egli è premineńtemente l'essere e l'essenza soggiacente ad ogni altra. Hegel richiama tuttavia in modo speciale l'attenzione sulla verità che non si dà punto fondo alla natura di Dio coll'ascrivergli l'essenza. Se Dio si considera solamente come essenza, con ciò viene assicurato il suo potere universale e irresistibile, ma i suoi altri attributi vengono negletti. Egli è semplicemente il Signore Iddio Onnipotente, ma le sue relazioni maggiormente personali col mondo in generale e con l'uomo in particolare

---

(1) HIBBEN, *Inductive Logic*, pag. 7 e seg.

non sono riconosciute in tale definizione. E questo si può dire il difetto comune tanto della religione maomettana quanto di quella ebraica, in cui il creatore è tenuto lontano dalla creatura mediante un insuperabile abisso (1).

Nel susseguente sviluppo del movimento dialettico si vedrà che la categoria dell'essenza rende necessaria, a cagione delle sue limitazioni, la categoria complementare e finale del concetto, o ragione universale. Perciò la concezione di Dio, semplicemente come essenza, deve altresì essere completata con l'aggiunta di quegli attributi che sono compresi nella categoria del concetto.

Nella discussione della categoria dell'essenza Hegel divide l'argomento in tre parti, che saranno trattate nei tre seguenti capitoli. Esse sono:

1° L'essenza come ragion d'essere dell'esistenza *(Das Wesen als Grund der Existenz)*;

2° L'apparenza *(Die Erscheinung)*;

3° La realtà *(Die Wirklichkeit)*.

---

(1) Caird, *Evolution of Religion.*

CAPITOLO XI.

L'Essenza come ragion d'essere dell'Esistenza.

Il primo aspetto sotto cui Hegel tratta la categoria dell'essenza è quello della ragion d'essere dell'esistenza. La concezione della ragion d'essere dell'esistenza implica l'idea di qualche cosa di fondamentale e permanente. Noi ci troviamo in un mondo di fenomeni mutevoli. Gli elementi che formano le parti costitutive di essi sono indefinitamente varî, e sorge un impulso naturale a ricercare qualche fattore costante che dia determinatezza al grande problema del mondo. Il modo di vedere di Hegel, è che ogni fenomeno dell'universo è la manifestazione della ragion d'essere che gli sta sotto; che ogni fenomeno conserva sempre perciò la propria identità con sè medesimo; e, altresì, che l'apparenza fenomenica deve essere considerata semplicemente come una riflessione dell'essenza soggiacente, e che la legge fondamentale d'identità

connette l'essenza e l'apparenza come una sola e medesima cosa. Il concetto d'identità è una delle cosiddette categorie di riflessione *(die Reflexionsbestimmungen)*. Come esempi della sua concezione, Hegel cita quella centrica integrità dell'essere che caratterizza l'Ego, il concetto logico, e Dio. Dio dev'essere considerato come identità con sè, in quanto Egli è l'elemento costante che tutto abbraccia, l'essenza soggiacente, dei cui eterni attributi tutta la gloria e lo splendore del mondo sono riflessioni. L'uomo, nella sua vita cosciente, come personalità, come Ego, rappresenta pure una identità con sè, in quanto la sua autocoscienza forma un centro al quale può venir riferita tutta la varietà delle sue esperienze, e che costituisce l'unico fattore costante nell'equazione della vita. Le attività dell'uomo sono in tal modo una riflessione della sua personalità interiore. Soltanto questa identità con sè può differenziare l'uomo dal bruto, il quale non possiede questa soggiacente base di continuità e vive in ogni presente esperienza senza alcun pensiero del prima o del poi. Inoltre, anche in ogni concetto logico v'è un elemento costante, l'universale, che conserva la sua identità in mezzo all'indefinita varietà delle sue manifestazioni particolari. È questo elemento costante che forma il fondamento soggiacente dei nostri processi di pensiero e dà ad essi definitezza e stabilità; e di cui essi sono essenzialmente la riflessione.

Le leggi della logica formale relative al principio d'identità, sono interpretate da Hegel in

modo pienamente conforme al suo metodo generale. Queste leggi vengono comunemente enunciate così:

La legge d'identità afferma propriamente che ogni cosa dev'essere identica a sè stessa, o, brevemente espresso, che $A = A$. La legge di contraddizione, la quale è semplicemente l'espressione negativa della legge d'identità, è che A non può essere nel medesimo tempo tanto A quanto non A.

Hegel insiste che, espresse in tal guisa, queste leggi sono semplicemente prodotti dell'intelligenza astratta, vale a dire d'una concezione delle cose parziale e unilaterale. Quali or ora formulate, esse non consentono alcun progresso al pensiero. Esse costituiscono duri e rigidi concetti corrispondenti a un mondo in cui non vi sia alcun cambiamento, alcuna reciproca relazione di parti, alcuna varietà e sopratutto alcuna vita e alcun pensiero. Invece d'un'identità astratta, Hegel insiste su di una identità concreta, vale a dire un'identità che esiste in mezzo alla diversità e il cui significato è dovuto alla stessa diversità con la quale essa è posta in contrasto. La formula che esprime la legge d'identità non è $A = A$. Essa dovrebbe essere $A = A'$, cioè A differisce da A', eppure, non ostante la differenza, è una cosa sola con esso. La precedente equazione, $A = A$, esprime semplicemente una identità assoluta che è interamente spogliata di ogni differenza, e come tale è senza significato e valore.

Hegel definisce, perciò, l'identità, come una identità che riflette il proprio *io* in ogni cangiante varietà di manifestazioni, e in modo tale che la riflessione dell'*io* è diversa da questo, eppure così intimamente connessa con questo da essere la stessa cosa. Quest'è, espresso in tal guisa, un paradosso; ma, per Hegel, la verità sta nei paradossi. L'idea di identità, se essa deve possedere un significato vero, implica l'idea correlativa di differenza; e nel progresso del pensiero Hegel procede a discutere il concetto di differenza *(der Unterschied)* come seconda categoria di riflessione. Il concetto di differenza appare, nella sua forma più elementare, come (giacchè così Hegel lo qualifica) differenza immediata. Per differenza immediata egli intende semplice diversità o varietà *(die Verschiedenheit)*. Per diversità s'intende che i vari oggetti sono ciascuno individualmente ciò che sono, e che la sola connessione tra di essi è la esterna. Quando gli oggetti, che sono così tra loro in relazione esterna, vengono comparati, essi sono identificati sino al punto in cui è possibile affermare la loro uguaglianza, e l'incapacità di identificarli significa che la loro uguaglianza è negata. A questo punto la concezione che Hegel professa della relazione tra identità e differenza, è posta in luce con la massima chiarezza e vien ad essa dato un considerevole rilievo. Egli asserisce, nella sua maniera caratteristicamente paradossale, che gli oggetti i quali vengono giudicati uguali, sono tali solo in virtù d'una soggiacente

differenza. E che gli oggetti i quali sono giudicati disuguali sono tali solo in virtù d'una soggiacente identità. L'una idea riflette la sua luce sull'altra. Così, se noi diciamo che un triangolo differisce da un albero, l'asserzione non ha scopo, perchè i due oggetti raffrontati nulla hanno in comune, per cui possano essere posti insieme nel pensiero; le loro differenze non sono illuminate dalla luce di qualche identità. Ovvero, se noi dicessimo che un uomo è un uomo, l'asserzione non avrebbe alcun significato, perchè la identità affermata non è illuminata dalla luce di qualche differenza. Ma, in questo esempio, supponete che sia indicata la differenza, come nei versi del Burns: « Un uomo è un uomo malgrado tutto ciò ». Il pensiero è divenuto significante, perchè la frase « malgrado tutto ciò » introduce la presupposizione d'una differenza, e ciò riflette immediatamente il suo significato sull'asserzione originaria, la quale, senza questo contrasto di pensiero, rimarrebbe un'insignificante ripetizione. Ancora, se noi paragoniamo un faggio e una quercia, o la forza elettrica con quella del vapore, gli elementi di uguaglianza e disuguaglianza appaiono significanti perchè quegli oggetti rappresentano concetti che sono fondamentalmente connessi come specie d'un unico e medesimo genere, cosicchè il significato dell'uno di essi viene riflesso nella luce dell'altro. In tal caso, la differenza che si manifesta sullo sfondo di un'identità che soggiace a tutte le specie del medesimo genere, può venir oppor-

tunamente chiamata differenza specifica, o differenza di riflessione *(Unterschied der Reflexion oder Unterschied an sich selbst, bestimmter Unterschied)*. Queste differenze che si presentano nel campo d'una base comune servono a separare e distinguere una delle specie da tutte le altre. Le specie affini ammettono la comparazione, e le loro differenze sono sempre significanti, appunto per questa ragione, che, per quanto varie le specie possano apparire, esse appartengono tutte ad un unico genere comune. Così si vede come l'idea di semplice diversità o varietà si sviluppi in una differenza che è significante solo nella sfera delle specie affini; cioè, in una differenza determinata o specifica.

Vi è un altro aspetto dell'idea di differenza, ed è quello di opposizione *(der Gegensatz)*. Qui gli elementi analoghi che entrano nella medesima sfera di essere, sono schierati gli uni contro gli altri come positivi e negativi, eppure, secondo la maniera caratteristicamente hegeliana di considerare tali opposti, essi devono essere ritenuti quali elementi costitutivi d'una sola e medesima essenza. La loro opposizione è affermata solamente per essere risolta in una più alta unità, secondo le esigenze logiche del movimento dialettico. La legge tradizionale della logica, conosciuta come quella del terzo escluso (cioè, che, di due predicati opposti, uno, ed uno soltanto, può essere assegnato ad un solo e medesimo oggetto) dev'essere considerata come vera semplicemente per l'intelligenza astratta, ma non

per la ragione riflessiva che considera tutte le cose in concreto, vale a dire nella piena luce di tutto ciò che esse sono e di tutto ciò che implicano. La verità dell'idea di essenza, secondo Hegel, sta nella stessa opposizione dell'idea di positivo e negativo, la quale trova l'espressione universale nel fatto che ogni cosa nell'universo ha il suo significato soltanto in connessione con ciò che fa fronte ad essa come il suo altro. Per ogni positivo vi è un corrispondente altro, che può essere considerato come il suo negativo. I termini positivo e negativo non esprimono una differenza assoluta. In ultima analisi si constata che entrambi scaturiscono dalla medesima radice. Fra i termini positivo e negativo può, in ogni circostanza, aver luogo una trasposizione senza che il significato dei termini venga, in qualsiasi senso, alterato. Se noi conveniamo di designare con + la distanza verso est, allora la distanza verso ovest dovrebbe essere designata con —; ma noi possiamo parimenti chiamare la distanza ovest + e la distanza est —. Il significato dei termini usati sta interamente nella relazione che hanno l'uno con l'altro.

Nel concetto di opposizione si deve aver chiaramente presente che il termine considerato come positivo non deve essere concepito come opposto ad un altro qualsiasi, ma solo a quello che è peculiarmente il suo altro in virtù di qualche base comune che soggiace ad entrambi. Secondo una superficiale concezione del mondo, sembrerebbe che questo fosse composto d'una

moltitudine d'oggetti diversi, ciascuno dei quali interamente indipendente da ogni altro. Però, questa è una concezione sommamente erronea. Tutti gli elementi del grande processo cosmico devono essere considerati come parti d'un tutto sistematizzato, cosicchè ciascuno è in relazione con quello che è peculiarmente il suo altro, in un solo e medesimo sistema che tutti li abbraccia. Così il polo nord dell'ago calamitato è opposto, eppure connesso, col polo sud; così pure l'elettricità positiva e quella negativa stanno in essenziale relazione; ed ogni acido sta in relazione con la base che vi corrisponde. Perciò, l'opposto può essere definito in generale come ciò che abbraccia tanto sè stesso quanto il suo corrispondente altro in una sola e medesima sfera di determinazione. Se si chiede che cosa sia questa sola e medesima sfera di determinazione, essa è denominata, nella terminologia hegeliana, ragion d'essere *(der Grund)*. Questa è la terza delle categorie della riflessione e forma la base delle altre due. La ragion d'essere è definita da Hegel come l'unità dell'identità e della differenza. Essa è il fattore determinante che fa gli oggetti abbastanza simili perchè se ne possano osservare le differenze, o sufficientemente dissimili perchè se ne possano notare le rassomiglianze. Così l'idea di ragion d'essere contiene la verità di tutto ciò che si connette alle idee complementari di identità e di differenza. È l'unità che giace sotto alla diversità; è l'essenza che sta sotto alla differenza specifica;

è il vincolo connettivo che lega in unità ogni elemento dell'essere col suo corrispondente opposto od altro, nella sfera d'un sistema comune.

La massima logica relativa al concetto di ragion d'essere è espressa nella quarta legge del pensiero, che è associata al nome di Leibnitz, e conosciuta come legge della ragion sufficiente, cioè: « Ogni cosa deve avere la sua ragion sufficiente ». Ciò significa che l'essere vero ed essenziale di ogni oggetto definito del pensiero, non deve venir concepito semplicemente come un costante elemento soggiacente, che mantiene sempre la sua stretta identità, nè deve essere concepito soltanto come la sottostante scaturigine di variabilità che produce differenze manifeste. Esso non è semplicemente positivo, nè semplicemente negativo; ma deve venir concepito come la sintesi di entrambe queste idee, cosicchè esso ha il proprio essere nel suo altro, il quale, d'altronde, rientra nella sfera della propria essenza, e i due opposti in tal modo diventano una cosa sola. Questa relazione può venir dilucidata, mediante l'analogia con due circoli che stiano interamente fuori l'uno dall'altro e possano perciò essere considerati come opposti; ma poi possiamo concepire altresì i due circoli come giacenti interamente in un terzo, e come tali si può considerarli quali parti d'una sola e medesima sfera circostante.

Da un altro punto di vista, per usare la metafora hegeliana, l'essenza come ragion d'essere non deve venir concepita semplicemente quale

astratta riflessione in sè (cioè, come risplendente semplicemente di luce propria) ma come riflessione nel proprio altro (cioè, come illuminata da ciò che per la stessa natura delle cose le sta di fronte e pure è al tempo stesso essenzialmente connesso con essa come suo complemento). Ogni verità ha la sua faccia opposta; e ciò si deve sempre riconoscere se noi vogliamo raggiungere la conoscenza in tutta la sua pienezza. La ragion d'essere, e ciò che dipende da essa, devono perciò considerarsi come un solo e medesimo contenuto, cioè come la medesima materia di fatto. La ragion d'essere è semplice riferimento a sè; e ciò che ha una ragion d'essere combina il riferimento a sè col riferimento al proprio altro. Un tale riferimento implica l'idea di mediazione, o relatività, cioè il processo di spiegazione d'una data cosa mediante il riferimento a qualche cos'altro con cui la prima è essenzialmente stretta in relazione.

La legge della ragion sufficiente, adunque, afferma essere tutti i fenomeni siffattamente posti in relazione in un sistema onnicomprensivo, che ogni fenomeno deve venir riferito a qualche altro come alla sua ragion sufficiente. Esiste dappertutto una correlazione e un'interdipendenza complete. L'essenza di checchessia, da questo punto di vista, non può essere rivelata semplicemente col mostrare che cosa essa è in sè, o, come Hegel direbbe, in un senso puramente astratto; ma si deve dimostrare ciò che essa è in rapporto a qualche altra cosa che è in rela-

zione con essa, come suo altro. Perciò, per conoscere una cosa dobbiamo conoscerla con riferimento alla totalità delle relazioni possibili che essa può avere con tutte le altre cose da cui il suo essere essenziale è mediato. L'esempio più perfetto di ciò che s'intende per ragion d'essere si trova nella terza parte del sistema hegeliano, nella dottrina del concetto, o ragione attiva e universale. In questa concezione, l'idea di ragion d'essere tocca la sua completa espressione in quanto presenta un contenuto che è determinato in e per sè stesso, e in conseguenza può venir considerato come originatore e costruttore di sè. Tale deve essere l'essenziale ragione di tutte le cose: qualche forma di ragione sopraintendente che lavora liberamente a compiere i propri fini. Questa è l'interpretazione di Leibnitz in rapporto al significato di ragion sufficiente. La sua concezione accentua specialmente la funzione della causa finale in rapporto alla connessione dei fenomeni con la loro ragion d'essere, ed è nell'autoattività della ragione universale che il più ampio campo è consentito all'opera delle cause finali. Ma allo stadio presente dello sviluppo del concetto di ragion d'essere, questa non può venir considerata come se avesse già raggiunta questa capacità di determinare sè stessa. È solo quando tocchiamo il terzo ed ultimo stadio del sistema hegeliano che la concezione d'una ragione la quale dirige e determina sè stessa emerge nella sua forma completa. L'idea di ragion d'essere, perciò, a questo

stadio del suo sviluppo, non deve riguardarsi come l'equivalente di causa finale. Essa non è ancora consciamente attiva, nè produce qualche cosa operando intenzionalmente verso un fine concepito in modo definito. Hegel perciò dice che l'essere, considerato come esistenza, scaturisce o procede dalla ragion d'essere. Hegel deriva etimologicamente la sua concezione del termine « esistenza » *(die Existenz)* dal verbo *existere*, il cui significato letterale è andar oltre o procedere. Ne seguirebbe, perciò, che l'esistenza è semplicemente ciò che procede dalla ragion d'essere. Come tale si può considerare che essa si lasci dietro la ragion d'essere, appunto come si disse che il prodotto, quale essere determinato, si lascia dietro il processo del divenire che lo precedette. Tuttavia la differenza tra essere determinato ed esistenza è che quest'ultima rappresenta un'intuizione assai più profonda e uno stadio avanzato di sviluppo. L'essere determinato è accettato come immediatamente dato, senza che sia iniziata alcuna investigazione per spiegarlo o giustificarlo. L'esistenza, d'altro lato, è considerata come mediata, cioè come rapportata alla sua appropriata ragion d'essere, e in tal modo giustificata e debitamente spiegata. Ma sebbene tragga l'origine dalla ragion d'essere, ciò non di meno l'esistenza contiene in sè medesima la propria ragion d'essere, cosicchè questa non è una semplice fase del processo di mediazione, che è stato attraversato e lasciato completamente dietro le spalle. La ragion d'es-

sere può venir esattamente qualificata di ***aufgehoben***, cioè sospesa, eppure trasmutata in una più sviluppata forma d'esistenza. Questo rapporto può essere esemplificato con la nostra moderna concezione della conservazione della energia, secondo cui una data energia sembra essere distrutta soltanto per riapparire in qualche forma mutata, e sebbene sia la ragion d'essere del risultato, pure mantiene la propria identità nel risultato medesimo. È una falsa concezione dell'esistenza quella che la considera posta in relazione con la sua ragion d'essere in una maniera esterna, cosicchè il mondo venga ad essere riguardato quale una collezione di oggetti diversi, ciascuno avente un'esistenza separata e posto in relazione con ogni altro come ragion d'essere e conseguenza; — quale un mondo in cui ogni cosa presenta un aspetto di relatività, che è condizionato da qualche cos'altro e lo condiziona alla sua volta. In un mondo siffatto nulla vi sarebbe di fondamentale e di definitivo; e una tale concezione dev'essere completata dalla dottrina del concetto, che, come si vedrà, fornisce una base incondizionata di razionalità e finalità a tutto ciò che è contingente e relativo.

L'esistente concepito come avente assorbito in sè la sua ragion d'essere è in un certo senso sollevato da ogni dipendenza da checchessia all'infuori di sè stesso; perchè qualunque cosa sembri stare fuori di esso, eppure essere al madesimo tempo in relazione con esso, deve considerarsi rientrare nella sfera del suo stesso essere.

In altre parole, il cerchio tracciato intorno a qualsiasi oggetto che possiede l'esistenza, per segnare i confini del suo essere, deve venir tracciato con una curva così ampia da abbracciare tutto ciò da cui l'essere in discorso è mediato o con cui sta in relazione essenziale. Tutto ciò che esiste in questo senso è da Hegel denominato « cosa » *(das Ding)*. Tuttavia, egli respinge vigorosamente, a questo proposito, ogni relazione con la cosa in sè *(das Ding an sich)* di Kant. Hegel considera questa frase un'astrazione vuota e priva di significato; poichè, se noi, nel pensiero, togliamo via da una cosa i suoi caratteri specifici e le sue relazioni con le altre cose, rimane il vuoto assoluto. L'interpretazione che Hegel dà del significato della frase « cosa in sè » è assai caratteristica. Egli sostiene che la cosa in sè, se deve avere un qualsiasi significato, vuol dire la cosa, checchè essa sia, nel suo stato potenziale, coi suoi caratteri specifici non ancora sviluppati e realizzati. Così il bambino può essere considerato come l'uomo in sè, nel senso che il bambino è veramente il padre dell'uomo. Così pure lo stato patriarcale acquista il carattere di stato in sè. Il germe del seme è la pianta in sè. Nella forma sviluppata la cosa non è semplicemente cosa in sè; essa è altresì cosa per sè *(das Ding für sich)*, vale a dire è la cosa le cui qualità specifiche non sono più implicite, ma sono diventate esplicite e pienamente sviluppate.

La cosa è in vario modo qualificata da Hegel:

1° come avente proprietà;
2° come composta di elementi materiali;
3° come una sintesi di materia e di forma.

Ciò che noi chiamiamo cosa si dice che possiede delle proprietà *(die Eigenschaften)*. Queste proprietà hanno una connessione interna. Le varie proprietà non costituiscono una diversità tra sè medesime, quale quella già descritta, in cui i termini diversi non posseggono alcuna connessione l'uno con l'altro eccetto quella data da una comparazione la cui base è esterna ad essi. Invece le proprietà, che sono inerenti ad una sola e medesima cosa, sono unite da un legame che forma una connessione interna e uno stabile centro di relazione.

Ancora: una cosa è composta di elementi materiali *(die Materien)*. Le diverse proprietà d'una cosa possono venir considerate da un dato punto di vista come ciascuna inerente al proprio elemento materiale e perciò provvista d'una quasi indipendenza dalla cosa medesima. Da tale punto di vista, la cosa è concepita soltanto come la somma totale di questi vari elementi qualitativi; cosicchè noi possiamo descrivere una data cosa come composta d'una determinata quantità di elemento colore, di elemento saccarina, di elemento vegetativo, ecc. Questo sembra un modo abbastanza corretto per render conto di certe cose inorganiche, specie dei composti chimici. Il sale comune può essere ridotto agli elementi materiali che lo costituiscono, acido muriatico e soda. Il gesso può essere ridotto all'acido sol-

forico e al calcio. L'acido solforico può essere ridotto allo zolfo, all'idrogeno e all'ossigeno. Questi sono gli esempi che Hegel cita a tale proposito.

Ma quando arriviamo alla natura organica e alle più complesse forme di essere, l'analisi che riduce alle parti elementari è di gran lunga impotente a dare una vera e adeguata spiegazione di ciò in cui consiste un organismo vivente. Tutte le parti possono venir messe in luce; ma manca il legame vitale — ciò che dà la forma e i caratteri specifici al substrato materiale, qualunque esso sia. Esso è la forma in quanto distinta dalla materia dell'essere. Sarà bene a questo proposito notare di passaggio che il termine « forma », secondo lo usa Hegel, significa non già la forma completa che può essere concepita quale imposta ad una cosa, ma piuttosto l'attivo principio formatore che, come il principio architettonico della pianta, opera dall'interno, conducendo a compimento col proprio materiale la propria forma e le proprie qualità particolari. Per arrivare alla vera concezione del termine « cosa », dobbiamo considerarlo come la sintesi della materia e della forma. La cosa non è semplicemente il punto d'incontro d'un certo numero di elementi materiali posti in relazione tra di loro, ciascuno di natura primitiva; perchè i fondamentali elementi materiali dei quali sono costituite le varie cose dell'universo, Hegel li concepisce come riducibili in ultima analisi ad una sola e medesima specie di materia, ed insiste che le differenze specifiche

delle varie specie di cose nascono dalla varietà dei principî o fattori che operano sopra ed entro questa materia fondamentale. Tuttavia, arrivare sino a dire che la forma o il principio costruttore, opera esternamente sulla materia, o che la materia è in qualunque senso indipendente dalla forma, sarebbe violentare la concezione hegeliana. La forma e la materia non devono venir separate nel pensiero; è nell'unità di esse che la cosa possiede il suo essere essenziale.

La forma, o il principio formatore, operando perciò entro la materia, produce parecchi svariati risultati che appariscono come proprietà essenziali della cosa. La totalità di queste proprietà rappresenta il rilucere di ciò che è l'essenza della stessa cosa esistente. Questo rilucere delle fattezze caratteristiche d'una cosa costituisce la sua cosiddetta apparenza, o la sua manifestazione fenomenica *(die Erscheinung)*.

CAPITOLO XII.

L'Apparenza, o il Mondo fenomenico.

La dottrina hegeliana della cosa unisce due punti di vista apparentemente contradditori. Da un lato, una cosa può venir considerata come ciò che è uno e individuale, ciò che si potrebbe chiamare una cosa singola. D'altro lato, però, una cosa può pure essere considerata come l'aggregato delle sue diverse parti e proprietà, coesistenti e poste in reciproca relazione in un unico e medesimo sistema unificato. La cosa è in tal guisa tanto l'uno quanto i molti, tanto il fondamento unitario quanto le svariate manifestazioni. Così una pianta è una cosa singola, ma nel medesimo tempo è un complesso di molteplici elementi, perchè nella sua composizione sono messi insieme la luce, il calore, l'acqua, l'ammoniaca, la potassa, l'amido e un numero indefinito di elementi materiali che sono completamente coordinati nel singolo sistema che costituisce l'essere e la vita essenziali della pianta.

Una tale riunione di questi vari elementi che compongono le proprietà della pianta nella loro manifestazione concreta, è il rilucere dell'essenza interiore la quale s'accentra nell'unica ragion d'essere che forma la loro sottostante unità. Questo rilucere della natura interiore nella sua manifestazione esterna è da Hegel chiamato *die Erscheinung*. Essa è l'effettiva rivelazione dell'essenza d'una cosa. La somma di queste manifestazioni ci dà il mondo dei fenomeni. È il mondo della descrizione e dell'interpretazione scientifiche; è il mondo dell'investigazione induttiva, dell'osservazione, dell'esperimento; è il mondo della misurazione esatta e del computo, il mondo delle relazioni e delle coordinazioni, il mondo dell'uniformità e della legge.

L'essenza, secondo Hegel, è costituita dai suoi due momenti o fattori principali. Il primo è una riflessione in sè *(Reflexion in sich)*, il secondo una riflessione in qualche cos'altro *(Reflexion in anderes)*. Il primo rappresenta il punto centrale e il principio organizzatore dell'essenza; il secondo, tutti gli elementi correlativi essenzialmente associati con esso. La riflessione in sè si riferisce, quindi, a ciò che costituisce l'essenza d'una cosa; per esempio, nel caso d'una pianta, essa è ciò che fa della pianta una cosa singola, il suo fondamento centrale e unificatore, il suo principio architettonico. La riflessione in qualche cos'altro si riferisce a tutti gli elementi che contribuiscono all'essere e alla vita della pianta, e a tutte le sue diverse parti e le sue proprietà

distintive. È questo secondo momento dell'essenza, il suo riflettersi o il rilucere in qualche cos'altro, che costituisce la sua manifestazione fenomenica.

Si deve tuttavia osservare che non può esistere alcuna reale separazione tra l'essenza e l'apparenza esterna, tra la ragion d'essere e la manifestazione, tra il noumeno e il fenomeno. Hegel definisce perciò l'*Erscheinung* come la manifestazione essenziale. Essa non è la mera apparenza *(der Schein)*, in quanto distinta dalla sostanza; non è una irrealità in quanto distinta dalla realtà; ma è la completa rivelazione di tutto ciò che è essenzialmente immanente all'interno. È perciò interamente erroneo parlare di *meri* fenomeni, quasi che i fenomeni fossero soltanto l'ombra passeggera senza una corrispondente sostanza che stia sotto ad essi. Si vedrà nel susseguente sviluppo della dialettica che ogni fenomeno dell'universo rappresenta una soggiacente realtà; e così la categoria dell'apparenza fenomenica *(die Erscheinung)*, come si vedrà, deve necessariamente condurre a quella della realtà *(die Wirklichkeit)* che forma il terzo stadio nello sviluppo della categoria dell'essenza. Le due categorie vengono trattate separatamente per opportunità di esposizione, ma non sono separate nella realtà o nel pensiero. La posizione di Hegel su questo punto è diametralmente opposta a quella di Kant. Quest'ultimo insiste che il mondo fenomenico ha semplicemente un significato soggettivo, e postula un qualche cosa di

astratto posto dietro ai fenomeni ed oltre la sfera della nostra conoscenza, l'indefinita *Ding an sich*. Hegel, al contrario, sostiene fermissimamente che tutti i fenomeni dell'universo sono siffattamente collegati con le loro essenze immanenti, che nel conoscere la manifestazione esterna noi conosciamo altresì l'essenziale ragion d'essere. Noi non possiamo separare l'una dall'altra, e perciò affermare che conosciamo soltanto i fenomeni fa violenza alla natura essenziale dei fenomeni medesimi.

La dottrina del fenomeno, quale Hegel la sviluppa, può essere presentata in parecchie coppie di termini correlativi. Si deve al fondamentale principio di riflessione, che sta alla base della categoria dell'essenza, il fatto che le sue manifestazioni fenomeniche si riuniscano in coppie, le quali rappresentano ciascuna caratteristica e nella luce propria e in quella riflessa su di essa da ciò a cui essa sta di fronte, in essenziale relazione, come al proprio altro.

Queste coppie di correlativi sono le seguenti:

1° Forma e Contenuto *(Inhalt und Form)*.

2° L'Intero e le sue Parti *(Das Ganze und die Theile)*.

3° La Forza e la sua manifestazione fenomenica *(Die Kraft und die Aeusserung)*.

4° L'Interno e l'Esterno *(Das Innerliche und das Aeusserliche)*.

Quanto alla relazione della forma col contenuto, mentre noi possiamo riferire tutti i fenomeni agli elementi materiali soggiacenti come

alla ragion d'essere della loro sussistenza, pure uno sguardo più profondamente penetrante riconosce un principio formatore immanente nella materia, cosicchè in ultima analisi i fenomeni del mondo devono essere rapportati all'attività dell'interno principio costruttore che risiede nel substrato materiale dei fenomeni stessi. Si deve ricordare che mentre questo principio interno può essere semplicemente chiamato la forma dei fenomeni, esso va inteso come ciò che produce la forma, piuttosto che come semplicemente la forma che viene prodotta. Non dobbiamo perdere di vista la concezione hegeliana dell'essenza dei fenomeni: vale a dire, un principio attivo fondamentalmente dinamico di sua natura. Vi sono però due sensi in cui Hegel usa la parola « forma », che è necessario tener distinti nella nostra mente. Essa è usata nel senso già notato di un immanente principio costruttore, quale il principio architettonico che foggia la pianta secondo la sua natura. Forma in questo senso è sinonimo della frase « la legge dei fenomeni ». Essa è, tuttavia, usata anche in un senso diverso, per significare ciò che in maniera negativa determina dall'esterno i confini della manifestazione fenomenica, coll'assegnare ad essi limiti definiti; quale, ad esempio, la forma data ad una materia in fusione dallo stampo che la racchiude.

È nel primo di questi due sensi, quello di un principio dinamico e costruttore, che si deve concepire il termine « forma » se esso deve venir considerato come una cosa sola col contenuto.

Per esempio, ciò che fa della pianta quello che è, la somma dei suoi elementi e delle sue proprietà, il suo contenuto di fatto, non può essere separato dall'immanente principio architettonico che forma e coordina questi elementi in un sol tutto complesso. I fenomeni sono ciò che sono in virtù dell'interno operare delle leggi fondamentali del loro essere. Perciò, la forma è il contenuto, e il contenuto è la forma. Separateli, e, privati del loro reciproco rapporto, essi perdono il loro significato. La forma senza il contenuto è vuota. Il contenuto senza la forma è così indeterminato che non si può impadronirsene quale di un oggetto di conoscenza. Vera opera d'arte è quella in cui forma e contenuto sono identici. Lo stile è l'uomo. L'*Iliade* non ha alcun contenuto poetico (insiste Hegel) se noi la consideriamo indipendentemente dalla sua forma. Ciò è vero di tutte le grandi creazioni letterarie. Un altro esempio può ricavarsi dall'odierna discussione circa il rapporto tra la logica formale e quella materiale; cioè tra la forma che i nostri giudizi e le nostre illazioni possono prendere, e il loro significato secondo lo determina la luce dell'esperienza reale. La forma, a questo riguardo, senza significato materiale, è vuota e priva di valore. Nella logica, la forma dà significato al contenuto, e il contenuto alla sua volta determina la forma. Perciò non vi può essere alcuna distinzione reale tra errori formali ed errori materiali. Essi devono considerarsi, in ultima analisi ed indipendentemente dalle distin-

zioni verbali e superficiali, come una sola e medesima cosa.

Ma il contenuto deve essere concepito non solo come forma che s'è sviluppata dall'interno, ma altresì come ciò che è stato determinato fino ad un certo punto esternamente da altre forme con cui si trova in qualche essenziale relazione. In conseguenza, un fenomeno può essere considerato come composto di parti in relazione esterna fra di esse, ciascuna avente la propria forma peculiare, eppure tutte coordinate per mezzo d'un comune legame che costituisce una soggiacente unità. Questa concezione ci conduce alla seconda coppia di correlativi, la relazione del tutto con le sue parti.

Il concetto di ciò che noi chiamiamo il tutto d'una data cosa possiede il suo significato nella relazione che le parti hanno l'una con l'altra, e ciascuna con l'aggregato combinato. Il tutto scompare quando lo dividiamo nelle parti che lo compongono. Ciò è specialmente vero della vita organica. Un corpo vivente non può essere diviso nelle sue parti separate e ripristinato a volontà nella sua forma e nelle sue funzioni originarie. È soltanto il corpo morto che ammette la dissezione. Il significato di tutte le parti sta nell'essere inerenti in un solo e medesimo organismo e nella coordinazione delle loro funzioni in relazione l'una con l'altra e col tutto. L'occhio è un occhio fin tanto che è un membro del corpo. Un organo separato dal suo organismo diventa tosto una cosa priva di significato e di valore.

Hegel richiama anche l'attenzione sul fatto che gli psicologi parlano spesso erroneamente delle parti dell'anima, o delle parti della mente, come se attribuissero a tali parti una quasi indipendenza. È interessante notare che egli accentua in forma di protesta, contro questo concetto, una verità che la psicologia moderna ha pienissimamente confermato; cioè che i fenomeni psichici devono essere considerati come un'unità, complessa, è vero, nella varietà della manifestazione funzionale, ma nondimeno una e non molteplice. La teoria tradizionale delle facoltà psicologiche separate è qui scartata da Hegel. Egli protesta che non esiste una facoltà separata della memoria, o della ragione, o dell'immaginazione, più che non esista un organo separato del corpo la cui vita e la cui funzione siano indipendenti dagli altri membri e dall'organismo come unità centrale di tutti questi.

Perciò si può dire in generale che la forma, o principio formativo, è essenzialmente un principio di organizzazione, che unisce i molti in uno e produce una simmetria di parti, un'armonia di funzioni e una congruenza di relazioni, cosicchè il mondo dei fenomeni, sia della natura che dello spirito, può essere da noi concepito come un mondo di ordine e di legge.

Essendo la concezione hegeliana della forma essenzialmente dinamica, il vincolo d'unità che sta sotto alla relazione del tutto con le sue parti deve essere concepito come un principio formatore, ed anche dinamico. La relazione che le

diverse parti d'ogni sistema complesso hanno una con l'altra e tutte col tutto, deve perciò essere mediata — cioè portata a compimento — mediante il palesarsi d'una qualche energia. Hegel chiama forza *(die Kraft)* questo elemento dinamico; e il suo palesarsi è chiamato la sua manifestazione esterna *(die Aeusserung)*. Si vede come questa coppia di correlativi sia necessaria a completare l'idea d'una base dinamica soggiacente. Qualsiasi fenomeno dal punto di vista della sua riflessione in sè — cioè considerato semplicemente nella sua propria luce — presenta, come suo carattere più evidente, una centrale ed essenziale unità. Il fenomeno appare perciò come un tutto indiviso. Ma da un punto di vista diverso e che non possiamo trascurare, il fenomeno apparisce separarsi immediatamente in una diversità di parti correlative e coordinate. Questo è il punto di vista d'una riflessione in qualche cos'altro, consistente in ciò che l'unità centrale si illumina mediante la luce che riflette su di essa ciascuna delle parti che la compongono e le loro molteplici funzioni. Conseguentemente, ciò per cui l'uno si divide nei molti e i molti alla lor volta vengono unificati nell'uno, dev'essere rapportato a qualche forza soggiacente che produce la specificazione delle parti, e al tempo stesso le tiene insieme in un'unità che tutte le racchiude entro un comune sistema. Così gli organi distinti d'un animale vengono sviluppati attraverso successive differenziazioni e integrazioni, separati in molti, eppur combi-

nati come uno; e ciò si consegue mediante l'azione concertata delle forze vitali, che sono costantemente all'opera nell'organismo e lo fanno ciò che esso essenzialmente è.

La forza, concepita come mera forza, e senza le considerazioni ulteriori che saranno presentate sotto la categoria del concetto, dev'essere riguardata semplicemente come una forza cieca operante senza fine o intelligenza. Così concepita, essa richiederebbe per la sua attività, secondo Hegel, uno speciale veicolo, come la forza magnetica sembrava richiedere la presenza del ferro; inoltre, essa sarebbe messa in attività solo da qualche speciale sollecitazione, quale la presenza di qualche altra forza da cui essa dipenda. In tal guisa, ogni forza sembrerebbe dipendere da qualche altra, e così via all'infinito. Quindi, la forza da questo punto di vista dev'essere considerata come essenzialmente finita, perchè essa è necessariamente dipendente e limitata.

Parlare, perciò, di Dio semplicemente come forza, per quanto lo si scriva in grande, FORZA, è, non di meno, un'estremamente povera concezione della pienezza degli attributi divini. Questo fu l'errore fondamentale della generale concezione di Dio professata da Herder. Poichè, la categoria della forza dev'essere completata dalla categoria di una causa finale, col che si introduce la concezione d'un'attività che determina sè stessa ed ha un fine.

Inoltre, Hegel insiste, con caratteristica coerenza rispetto al suo metodo e al suo generale

punto di vista, che l'idea di forza non deve essere staccata nel nostro pensiero dalla sua esterna manifestazione. Appartiene all'essenza stessa della forza il manifestarsi. La forza e la sua manifestazione sono una sola e medesima cosa. Perciò è erroneo affermare che la forza in sè stessa è inconoscibile. Essa è conoscibile, ma soltanto nella sua manifestazione; però la manifestazione è l'espressione essenziale di ciò che è realmente la forza stessa.

L'ultima relazione, quella dell'interno coll'esterno, è una relazione che procede logicamente da quella della forza e della sua manifestazione. La forza nella sua natura essenziale rappresenta l'interno, e la manifestazione naturalmente rappresenta l'esterno. Le due cose sono essenzialmente identiche. La mera esteriorità o la mera interiorità sono espressioni che rappresentano una vuota e insignificante astrazione e nulla più.

Si è soliti a considerare l'essenza di una cosa semplicemente come ciò che è interno. Tuttavia si deve ricordare che appartiene necessariamente alla natura dell'essenza di rivelarsi in qualche forma di manifestazione esterna. Come esempio di quell'erroneo punto di vista, Hegel cita il poeta Haller. I versi di Haller, che, fra parentesi, Hegel cita inesattamente, sono:

Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffener Geist
Zu glücklich wann sie noch die äussere Schabe weist(1).

(1) § 140.

Si può mettere in raffronto con queste parole di Haller l'indignato commento di Goëthe, che suona così:

> " Ins Innere der Natur " —
> O du Philister! —
> " Dring kein erschaffener Geist ".
> Mich und Geschwister
> Mögt ihr an solches Wort
> Nur nicht erinnern;
> Wir denken: Ort für Ort
> Sind wir im Innern.
> " Glückselig wem sie nur
> Die äussere Schale weist! "
> Das höre ich sechzig Jahre wiederholen
> Ich fluche darauf, aber verstohlen.
> Sage mir tausend tausend Male:
> Alles giebt sie reichlich und gern;
> Natur hat weder Kern
> Noch Schale,
> Alles ist sie mit einem Male;
> Dich prüfe du mer allermeist
> Ob du Kern oder Schale seist (1).

---

(1) " Nell'interno della natura — oh tu, filisteo! — non penetra nessuno spirito creato ". A me e ai miei non è necessario ricordare un tale pensiero. Noi pensiamo che, qualunque sia il nostro posto, siamo nell'interno. " Fortunato l'uomo a cui la natura mostra almeno l'involucro esterno ". Ciò ho udito ripetere per sessant'anni e me ne arrabbio, ma in segreto. Io dico a me stesso mille e mille volte: la Natura concede ogni cosa prodigalmente e di buona volontà. Essa non ha nè nocciolo nè corteccia. È tutta d'un sol getto. Solo, sopratutto, prova a te stesso se tu sia nocciolo o corteccia.

Quindi, quale un uomo apparisce esternamente, tale è internamente. Ciò che un uomo è, egli fa; e ciò che fa, manifesta ciò che è. Se la sua moralità (insiste Hegel) è semplicemente un affare di intenzione interna e se non produce alcun frutto di parole od atti esterni, allora l'interno proposito, per quanto possa essere nobile, perde il suo significato e il suo valore. È ancora l'intelligenza che cerca di separare l'interno dall'esterno. Concepiti in tal guisa, essi divengono semplicemente vuote astrazioni.

Hegel richiama a questo proposito l'attenzione sulla tendenza, che sembra insita negli spiriti volgari, di screditare e rimpicciolire i grandi ed eroici fatti della storia insinuando che le azioni esterne possono non avere un corrispondente motivo di nobiltà all'interno. « Se gli eroi della storia (dice Hegel) fossero stati mossi soltanto da interessi subbiettivi e formali, non avrebbero mai compiuto ciò che hanno compiuto. E se noi facciamo il dovuto conto dell'unità dell'interno e dell'esterno, dobbiamo convenire che i grandi uomini s'erano proposti ciò che fecero e fecero ciò che s'erano proposti » (1).

Da qualsiasi punto di vista preferiamo considerarla, la distinzione tra interno ed esterno si risolve in una superiore unità in cui entrambi si confondono in una sola e medesima cosa. È mediante la manifestazione della forza che l'in-

(1) § 141.

terno è necessariamente costretto *(gesetzt)* a mostrarsi come esterno. La loro distinzione deve essere considerata soltanto come un momento necessario nell'espressione della loro assoluta identità. Noi parliamo della relazione dell'interno coll'esterno come se questi fossero termini opposti d'un rapporto. Invece la loro relazione è quella d'un'unità, in cui i termini apparentemente opposti si confondono in uno. La loro distinzione serve solo a dar rilievo al processo dinamico, da cui è mediata la manifestazione dell'essenza; ma ciò non contraddice in alcuna guisa all'unità che sta in fondo ad essi, compresa in un solo e medesimo sistema.

L'identità dell'interno e dell'esterno, della forza e della sua manifestazione, costituisce la categoria della realtà *(die Wirklichkeit)*. Essa ci conduce all'ultima e più completa espressione della natura dell'essenza, e sarà esaminata nel capitolo seguente.

CAPITOLO XIII.

La Realtà, o il Mondo reale.

La realtà è definita da Hegel, come l'unità dell'essenza e della sua manifestazione, o l'unità dell'interno e dell'esterno. È inesatto concepire l'interno come il reale, e l'esterno semplicemente come il fenomenico, il transitorio, l'irreale. Il reale è l'essenza che rivela il suo più intimo essere mediante la manifestazione esterna; è il noumenico che discopre la sua natura nel fenomenico. È, altresì, una falsa concezione il considerare l'espressione esterna di ciò che è reale come il risultato di una transizione da un precedente stato in cui l'essere è quiescente alla sua manifestazione esterna, per opera della mediazione di qualche forza che agisce in una maniera esteriore. Il reale non è qualche cosa che sia prodotto, che venga fuori come da una macchina, e che debba perciò considerarsi quale un semplice prodotto. Esso è piuttosto ciò che produce sè stesso. Non è semplicemente il risultato di un processo di sviluppo. È pure la forza ener-

getica che sta sotto a questo processo. Abbiamo già visto come, secondo la concezione generale che ha Hegel del suo sistema, il completo processo cosmico debba essere considerato quale la espressione della ragione, e come la ragione sia essenzialmente la forza creatrice, costruttrice e sostenitrice dell'universo. Ma questa concezione può altresì venir considerata come l'essenziale definizione del reale. I due punti di vista sono in realtà una sola e medesima cosa, e il loro significato può essere riassunto nella formula hegeliana: « Il reale è il razionale, e il razionale è il reale ».

È assurdo perciò di segnare una distinzione tra l'irrealità del pensiero e la realtà di tutti i fenomeni obbiettivi. Ed è quindi assolutamente erroneo il dire che mentre un'idea può essere buona o vera, essa non può venir tradotta in fatto nell'esperienza reale. Questa separazione del mondo delle idee dal mondo della realtà (insiste Hegel) può sorgere soltanto nella sfera dell'intelligenza astratta, quella disunitrice funzione della mente che è priva di ogni capacità sintetica e potere unificatore.

Esiste l'errata concezione popolare che Platone abbia riconosciuto, come verità, l'idea, e solo l'idea, e che Aristotile, d'altro lato, abbia respinto l'idea e conservato soltanto il reale. Il vero concetto della relazione tra questi due maestri del pensiero greco è la seguente: che mentre il reale è il principio fondamentale della filosofia di Aristotile, ciò non di meno, il reale

non è per lui semplicemente il fatto bruto immediatamente presente, ma comprende altresì l'idea come realtà che serve tanto ad interpretare quanto a spiegare i fatti, puramente dati, della coscienza. Aristotile qualifica l'idea di Platone come semplice *δύναμις*, cioè semplice potenzialità, e insiste che l'idea deve essere essenzialmente concepita quale essa rivela sè medesima nella sua manifestazione, cioè quale *ἐνέργεια*· Egli perciò definisce la realtà come un'entelechia (*ἐντελέχεια*), cioè la realizzazione di sè che l'essenza fa nel fenomeno (1). Mediante questa concezione Aristotile riconcilia l'antitesi esistente tra il punto di vista eleatico e quello eracliteo. La posizione di Hegel è sostanzialmente la medesima di Aristotile; perchè, in tutto il suo sistema è sempre fondamentalmente riconosciuta la necessità di combinare in uno gli elementi, completantisi a vicenda, della potenzialità e della realtà. Da questo punto di vista il movimento dialettico può essere definito semplicemente un processo di transizione dal potenziale al reale.

Venendo ora a una più accurata analisi del concetto di realtà, troviamo che il suo primo e più fondamentale elemento è l'idea di possibilità *(die Möglichkeit)*. Il possibile, secondo Hegel, è un momento essenziale in ogni fenomeno reale. Esso non deve tuttavia venir confuso con la vuota possibilità della pura immaginazione.

---

(1) V. *La Storia della Filosofia* di WINDELBAND (trad. inglese, p. 139 e seg.).

Nel mondo dell'immaginazione tutte le cose sono possibili. È possibile che la luna caschi sulla terra. Era possibile che Cesare non avesse passato il Rubicone. Era possibile che Carlo I d'Inghilterra fosse stato esiliato, anzichè decapitato. Era possibile che Napoleone venisse ucciso alla battaglia di Waterloo. Tutte queste possibilità dell'immaginazione devono essere messe nel novero di speculazioni senza capo nè piedi. Il nome che Hegel dà ad esse è quello di possibilità formali, cioè aventi la mera forma e la scorza esteriore della realtà. Invece, una possibilità a cui è congiunto un significato e che può essere chiamata una possibilità significativa per distinguerla dalla possibilità semplicemente formale, deve sempre essere considerata come lo stadio preliminare di ogni forma di sviluppo che nel processo stesso della sua esplicazione rivela la necessità alla quale deve essere sottoposto ciò che è potenziale onde poter spingersi fuori nel reale. Tale possibilità può anche essere convenientemente chiamata possibilità reale o effettiva.

Tuttavia la realtà, considerata indipendentemente dall'interna potenzialità che è il suo fondamento essenziale, ci presenta soltanto la sua faccia esterna. Riguardandola da questo punto di vista, noi ci troviamo di fronte all'aspetto esterno della realtà, che ci palesa immediatamente la categoria della contingenza *(die Zufalligkeit)* come suo carattere fondamentale. Il contingente si riferisce alla relazione esterna che esiste tra i fenomeni.

Questa relazione può essere tale che un fenomeno dipenda esternamente da qualche altro fenomeno, cosicchè il primo costituisca la condizione del secondo. L'idea del contingente, quando è espressa in modo definito in una relazione concreta, deve quindi essere considerata come la condizione *(die Bedingung)* dalla presenza o dall'assenza della quale dipende la presenza o l'assenza del fenomeno che è in relazione con essa.

La funzione d'un fenomeno, che compie l'ufficio di condizione, può definirsi così: esso è un'esistenza speciale, una cosa immediata; ha altresì la missione, per così dire, di essere distrutto nella sua forma primaria, allo scopo di preservare la realizzazione di qualche cos' altro. Come tale, esso adempie il proprio destino, e sebbene muoia alla propria individualità, vive in un'altra, e l'altra forma, a cui era evidentemente destinato dalla propria natura, gli è così affine da poter giustamente essere considerata come il suo vero *io*. In altre parole, per usare l'espressione hegeliana, la condizione è *aufgehoben* nel fenomeno risultante, a cui essa dà origine, e nella cui realtà la sua essenza entra e rimane conservata. Tuttavia, quando non ci si limita esclusivamente al punto di vista della manifestazione esterna, bensì questa si consideri come lo sviluppo necessario di quella interna attività organizzatrice che è stata definita come possibilità reale o possibilità considerata quale il potenziale della realtà, allora il potenziale, il pro-

cesso e il prodotto risultante possono venire concepiti come costituenti insieme il fatto reale. Il fatto reale, inoltre, abbraccia tutte le relazioni di contingenza puramente esterne, comprendendo tutte le condizioni le quali e contribuiscono al fatto reale medesimo e si fondono in esso.

In tale processo, in cui da un lato il virtuale tende a divenire reale, e dall'altro le stesse condizioni puramente esterne contribuiscono al processo come fattori essenziali, e pertanto perdono il carattere esterno delle loro relazioni — in tale processo, lo sviluppo rivela una soggiacente necessità che esprime sè medesima quale legge di uniformità e d'universalità. Hegel definisce l'idea di necessità *(die Nothwendigkeit)* come l'unità del virtuale e del reale. Noi siamo costretti a ritenere che lo svilupparsi dell'uno nell'altro debba aver luogo, e che debba aver luogo in una maniera definita piuttosto che in un'altra. Questo è ciò che s'intende per necessità. Necessità significa qualche cosa di più del fatto che una cosa sia derivata da un' altra. L'idea di derivazione non esaurisce il significato di necessità. Ciò che è semplicemente derivativo è un prodotto il quale è ciò che è, non per opera di sè stesso, ma per opera di qualche cos'altro. Ciò che è necessario contiene in più l'idea che esso deve essere ciò che è per opera di sè stesso e dell'attività del proprio processo interno; ed anche se esso è derivativo, deve tuttavia contenere in sè, come elemento che scompare, l'antecedente dond'è derivato. Il necessario è qualche cosa che è me-

diato *(vermittelt)*, ma mediato per opera di ciò che appartiene a sè stesso, vale a dire mediato dall'interna compulsione della propria natura. A tale interna determinazione che sorge dalla stessa natura d'una cosa, Hegel applica l'attributo di *gesetz*. Una data caratteristica, secondo Hegel, deve chiamarsi *gesetz* quando si può mostrare che essa è il risultato necessario della natura stessa dell'oggetto a cui è riferita. Ogni qual volta ciò che è dato nel pensiero conduce per la necessità stessa dei processi del pensiero ad una conclusione che dipende da esso come dalla sua premessa, la conclusione risultante è da Hegel sempre indicata come *gesetz*. Tutte le fasi del processo dialettico sono *gesetz* nel senso che conseguono, per una necessaria compulsione del pensiero, dalla natura stessa di ciò che le precede. Questo termine è così intimamente associato con l'idea di necessità, la quale è dentro a tutto il movimento dialettico del pensiero, che ci è sembrato valesse la pena di spiegarlo alquanto a lungo.

Il contingente rappresentato dalla condizione esterna d'un fatto è non soltanto una condizione esterna al fatto ed avente con lui solo una relazione transitoria; esso dev'essere altresì concepito come un elemento essenziale del fatto medesimo. La condizione e il fatto rientrano in un solo e medesimo sistema. È còmpito della filosofia di rivelare la necessità che, sebbene ad un livello assai più profondo, sta però sempre sotto al contingente.

È, ancora, l'opera dell' intelligenza astratta che traccia una rigida linea di distinzione tra l'idea di necessità e quella di libertà *(die Freiheit)*. Quando consideriamo tutti i fenomeni, noi stessi compresi, come sottoposti alla necessità, sembriamo a prima vista occupare, come si esprime Hegel, « una posizione del tutto schiava e dipendente » (1). Si deve però recarsi in mente che una specie di libertà che sia interamente priva dell'elemento della necessità non è, nè più nè meno, che semplice capriccio. Esiste ciò che si chiama un'attività perfettamente libera, la quale non di meno riconosce la legge che è inerente al proprio essere e si sforza liberamente di realizzarla. Questa libertà è la sola libertà vera. Se l'uomo sapesse di stare sotto la malìa di un fato inevitabile e di non dipendere, neppure in minimo grado, dai propri sforzi, ne seguirebbe che tutte le sue attività diverrebbero paralizzate, ed egli si troverebbe in disarmonia col sistema mondiale di cui è parte. Dargli, invece, la certezza che egli è l'architetto della propria fortuna, il padrone del proprio fato, è ispirargli l'ardente desiderio e il fermo proposito di attuare ciò che di meglio v'è in lui. Hegel ritiene che l'individualità dell'uomo è concatenata coll'assoluto universale in forma siffatta da venir conservata e non distrutta. Questa concezione sarà più pienamente sviluppata quando

(1) § 147.

arriveremo all'esposizione del concetto, il quale nella sua più alta espressione è la ragione divina, a cui tutte le personalità devono il loro essere, e che costituisce nel medesimo tempo il titolo della loro libertà.

La necessità, adunque, è l'espressione di quella connessione vincolatrice che congiunge la condizione, il fatto e l'attività in un solo e medesimo sistema. Si presenta ora spontaneamente la domanda: quale è la natura fondamentale di questo sistema che presenta la necessità sottostante come il vincolo che unisce insieme tutti i suoi elementi essenziali? La risposta di Hegel a questa domanda, come è facile indovinare, è triplice. Egli considera l'idea di necessità sotto le seguenti categorie:

1° La Sostanzialità *(Die Substantialität)*.

2° La Causalità *(Die Kausalität)*.

3° L' Attività reciproca *(Die Wechselwirkung)*.

Queste categorie esprimono le diverse possibili maniere con cui un fatto è connesso con la sua condizione corrispondente per mezzo di qualche attività mediatrice.

La categoria di sostanzialità è la forma immediata e primaria che assume la relazione di necessità nel connettere ogni stato potenziale di sviluppo col suo corrispondente stato reale. Il reale che ci sta innanzi come fatto, appare e dispare; poichè, un fatto, considerato come semplice fatto, e un'esistenza separata considerata semplicemente come esistenza separata, non

hanno alcuna permanenza. Questi fatti sorgono e cadono; sono e tosto non sono. Esiste da per tutto nella natura un perpetuo flusso e riflusso, un perpetuo sviluppo e decadimento.

> I nostri piccoli sistemi hanno i giorni contati,
> Hanno i giorni contati e tramontano.

Ma sotto a tutte queste forme effimere e proprietà evanescenti sta non di meno una base che rimane assolutamente costante. Ed è la sostanza fondamentale. Alla sua superficie le cose appariscono nel loro breve momento di individualità. Indi si sommergono ancora nell'elemento che tutto assorbe, donde sono sorte. La loro esistenza transitoria indica che esse sono soltanto gli accidenti dell'essere, in contrapposto alla stabilità che caratterizza la sostanza di cui esse sono solo i modi passeggeri. Esse sono i molti; la sostanza è l'uno. Questa distinzione corrisponde a quella tracciata tra il tutto e le sue parti, cui si fece riferimento nel precedente capitolo sulla natura del mondo fenomenico.

La concezione hegeliana della sostanza porta in fronte l'impronta di Spinoza. Vi è, tuttavia, un punto di distacco radicale, imperocchè Spinoza non ascrive alcuna realtà al mondo fenomenico. La *Erscheinung* è semplicemente *Schein*, vale a dire, ciò che è fenomenico è soltanto un'illusione e non possiede alcuna separata individualità propria. Hegel accenna che questa è una tendenza orientale apparsa nel modo di pensare di Spinoza a cagione del suo appartenere

alla razza ebraica. Quanto ad Hegel, egli protesta contro l'eliminazione dell'idea di individualità reale. E a questo proposito egli introduce nel suo sistema il principio di individualità, come è affermato da Leibnitz, in opposizione a Spinoza.

A questo punto Hegel mette altresì in rilievo l'improprietà che v'è nel chiamare Spinoza ateo. La sua miscredenza non riguarda tanto Dio, quanto il mondo. Il suo sistema è essenzialmente un acosmismo. Egli negava la realtà del mondo; e col venirgli meno il mondo, gli veniva meno anche l'anima propria, perchè l'irrealità dell'Io consegue logicamente dall'irrealità del mondo di cui esso fa parte.

Nel luogo in cui Hegel critica i difetti del sistema di Spinoza (1), si scorge chiaramente rivelato da parte di Hegel il desiderio di salvare il proprio sistema dalla tendenza panteistica. Egli quivi respinge, con la massima risolutezza, ogni professione di panteismo. È, naturalmente, un punto contestabile se il suo sistema, nell'insieme, possa non condurre logicamente a conclusioni panteistiche, non ostante le proteste in contrario del suo autore. Ciò non di meno, è un fatto significantissimo che Hegel abbia giudicato che il suo sistema non richieda necessariamente un'interpretazione panteistica. E questo fatto non dovrebbe essere ignorato in una cri-

(1) § 151, *Zusatz*.

tica dei principî generali di Hegel. Nella terza parte della *Logica*, inoltre, Hegel sostiene che l'Assoluto è più che semplice sostanza, poichè nella dottrina del concetto la ragione suprema, o Dio, è considerata come soggetto piuttosto che come sostanza, come personalità piuttosto che come vuota e indefinita astrazione. Senza questa qualificazione, la sostanza di Spinoza sarebbe, come Hegel si esprime, « semplicemente l'universale potere che tutto ingoia *(negative)*, come un grande, oscuro e sconfinato abisso, in cui tutte le cose naufragano e sono perdute per sempre » (1).

La concezione hegeliana della sostanza segna solo uno stadio preliminare che dev'essere ulteriormente sviluppato e compiuto. La sostanza hegeliana, considerata semplicemente come sostanza, mentre è costante e permanente, è non di meno soltanto statica. Le manifestazioni individuali di ciò che è fenomenico hanno luogo in connessione con essa, procedono da essa e ritornano di nuovo ad essa. Ma la sostanza, come tale, manca del potere dinamico di iniziare l'azione e di produrre i risultati che ne seguono. Ciò che è così connesso con essa è ancora soltanto accidentale in relazione ad essa. E perciò il concetto di sostanza è costretto dall' interna compulsione del pensiero a sviluppare l'idea di causalità che le è inseparabilmente connessa. La

(1) § 151 (*Zusatz*, in fine — *Trad.*).

sostanza diviene causa; ciò che è statico trapassa in ciò che è dinamico. La relazione tra sostanza e accidente (cioè, la relazione della sostanza con ognuna delle proprietà ad essa congiunte, che in rapporto ad essa assumono l'aspetto di accidenti), può essere considerata come corrispondente alla relazione già discussa del tutto con le sue parti. In simile maniera, la relazione tra causa ed effetto può altresì essere considerata corrispondente a quella tra la forza e la sua manifestazione.

La parola che in tedesco significa « causa » *(die Ursache)*, accenna ad un elemento originale o originante. La causa, in questo senso, deve essere considerata come *causa sui*. Essa possiede, da questo punto di vista, la capacità di iniziativa, e di produrre i suoi effetti come necessaria conseguenza del proprio essere e della propria attività. Da un certo punto di vista, causa ed effetto sono termini distinti. Ma ciò rappresenta una concezione limitata ed astratta delle loro relazioni, che è il risultato della mera intelligenza. Da un più comprensivo punto di vista, i due termini, che sembrano distinti, in realtà si confondono in uno. La causa rivela sè stessa come causa, solo in quanto è manifestata nell'effetto. E l'effetto ha un significato come effetto, solo in quanto lo si scorge connesso con la sua causa. In un certo senso, noi diciamo che la pioggia è la causa dell'umidità del suolo, eppure un più profondo modo di considerare ci rivela il fatto che l'umidità è la stessa pioggia, soltanto

sotto altra forma. La pioggia è causa dell' umidità ed è l'umidità. L'effetto, perciò, è semplicemente la manifestazione dell'attività della causa. La causa è conservata nell'effetto e l'effetto esiste potenzialmente nella causa.

Sebbene la relazione che esiste tra la causa e l'effetto si possa riguardare come una transizione da uno stato ad un altro, accompagnato dalla conservazione dello stato precedente nel susseguente, ciò non di meno nulla v'è che limiti il processo e lo renda in tal modo pienamente soddisfacente come spiegazione definitiva della questione. La causa conduce all' effetto, e l'effetto a sua volta diviene una causa, e così via *ad infinitum*. In tal guisa, la relazione causale può essere tracciata risalendo all'indietro da un dato effetto alla sua causa, e alla causa di questa causa, e così via senza limite, o procedendo innanzi da un effetto a un altro effetto, pure senza limite. Sembra non esservi alcun punto di partenza e alcuna fine. E così esposta, la dottrina della causalità è incompleta, e perciò assolutamente insoddisfacente. Il naturale complemento di tale concezione della causalità è quello che si constata scaturire dalle limitazioni medesime di essa, e che è conosciuto come la dottrina dell'attività reciproca, e della relazione tra azione e reazione.

Perciò, secondo Hegel, si deve considerare che la causalità trovi la sua più completa espressione nel concetto dell'attività reciproca *(die Wechselwirkung)* che rappresenta la relazione

esistente tra causa ed effetto come consistente in una reciproca azione. La causa produce l'effetto, eppure l'effetto alla sua volta reagisce sulla causa in modo che è tanto la causa un prodotto dell'effetto quanto l'effetto della causa.

Questo principio di azione reciproca trova la sua migliore illustrazione nelle reciproche relazioni che le parti d'uno stesso organismo hanno tra loro; per esempio, nel corpo umano i diversi organi stanno in relazione in maniera reciproca, cosicchè essi funzionano in modo da agire e reagire uno sull'altro, con indefinita varietà di manifestazioni. Hegel richiama l'attenzione anche sulla relazione del carattere e dei costumi d'un popolo con la costituzione politica, e insiste che questa relazione ha sempre la natura di relazione reciproca. La costituzione è in un certo senso la produzione e l'espressione del carattere nazionale, ma da un altro punto di vista il carattere nazionale è intimamente influenzato e modificato dalla costituzione. Così pure diciamo spesso che l'ubriachezza è la causa della povertà; ma è altrettanto perfettamente vero che la povertà è la causa dell'ubriachezza. Perciò vi sono casi, come indicano questi esempi, in cui la causa in questione non conduce ad un'infinita progressione o regressione causale, ma in cui la serie causale dev'essere concepita non più come una linea estendentesi senza limite nell'una o nell'altra direzione, bensì come una linea che si ripiega su sè stessa, rappresentando l'influsso reattivo dell'effetto sulla supposta causa. Stabi-

lita questa connessione, il movimento circolatorio di causalità reagisce ancora sul punto di partenza. Nei limiti di questo circolo si rivela un certo genere di attitudine a bastare a sè. La causa e l'effetto rientrano in una stessa sfera, e nella loro reciproca dipendenza sono nondimeno indipendenti da checchessia d'altro. La causa ha, nel suo effetto, non semplicemente il suo altro, ma il proprio sè reale. Non è già che la causa sia una cosa e l'effetto alcunchè che è di fuori della causa, e posto in relazione con questa solo esternamente. Essi formano insieme un unico sistema chiuso. Da questo punto di vista, si deve farsi l'idea che la causa possiede in qualche misura il potere di iniziativa, e di direzione e costruzione di sè. Essa non va più considerata come una semplice forza che risiede in qualche sostanza soggiacente; ma assurge alla dignità superiore di procedere da un'origine che partecipa più della natura di un soggetto che di quella di una sostanza. La necessità interiore, la necessità imposta da sè, è atta a formare la transizione naturale a ciò che è, quindi, realmente l'espressione della libertà nella sua più vera natura.

Abbiamo trovato che la forma più alta di sostanza è quella di causa. La forma più alta di causa è quella di azione e reazione reciproche. La forma più alta di azione reciproca è quella che trapassa nell'azione che dirige e determina sè stessa. È ora facile e naturale la transizione alla dottrina del concetto *(der Begriff)* il costrut-

tore principio di ragione che dirige sè stesso e che è il principio intimo ed essenziale di ogni essere. Questa transizione dalla categoria dell'essenza a quella del concetto può venir espressa in una parola: è la transizione dall'idea di sostanza a quella di soggetto, dall'idea di necessità a quella di libertà.

PARTE TERZA

LA DOTTRINA DEL CONCETTO

CAPITOLO XIV.

La Natura generale del Concetto.

Abbiamo seguìto il movimento dialettico attraverso i varî stadi delle categorie di essere e di essenza, e abbiamo trovato che lo sviluppo fu logicamente continuo e progressivo. La sua più completa espressione, raggiunta sin qui dalla nostra investigazione, ha posto in luce un fattore fondamentale, che non è semplicemente un fattore che determina, ma benanco un fattore che determina sè stesso. Il *Begriff* di Hegel, che noi tradurremo con la parola *concetto*, è nè più nè meno che questa completa espressione di tutto quanto è contenuto nelle categorie di essere e di essenza. Hegel chiama il concetto la verità dell'essere e dell'essenza. Esso è il substrato sottostante ad ogni cosa, che non abbisogna di alcun sostegno, poichè sostiene sè stesso, non richiede alcuna ulteriore spiegazione, perchè spiega sè stesso, non dipende da alcuna determinazione esteriore, perchè determina sè stesso.

Abbiamo già discusso la categoria della forma,

e veduto che Hegel usa sempre questo termine per significare un principio costruttore e plastico, essenzialmente dinamico di sua natura. Col termine « concetto » egli intende non solo ciò che è la scaturigine di questo principio dinamico, ma altresì ciò che è allo stesso tempo una scaturigine che basta a sè. Egli ha progredito dal concetto di forma come principio di attività a quello di forma come principio di autoattività.

Inoltre: il concetto non deve essere concepito semplicemente come una forma dell'intelletto, da annoverarsi tra i concetti logici, quale la nostra idea d'una classe universale o gruppo di oggetti, dell'uomo, del cane, del cavallo e simili. Una tale idea di gruppo o classe, appartenendo semplicemente al novero dei concetti formali, è nient'altro che lo scheletro del pensiero. È morta, vuota, e, come si esprimerebbe Hegel, totalmente astratta. Il concetto, al contrario, è ciò che v'è di più completamente concreto, vale a dire, è il pensiero come attiva forza costruttrice e produttrice. Esso possiede più che un valore meramente soggettivo. Non è semplice idea nella mente. Il vero pensiero è una forza, e la vera forza determina sè stessa ed è attiva da sè; tutti gli altri pensieri e tutte le altre forze sono soltanto le ombre della realtà. Il vero pensiero manifesta sè stesso in qualche maniera esteriore, nelle invenzioni del meccanico, nelle istituzioni dello Stato, nelle opere di carità della Chiesa, nei quadri e nelle statue dell'artista, nelle grandi e piccole azioni degli esseri umani, che pensano,

progettano, ed altresì agiscono. Hegel considera il concetto come lo spirito vivente di tutto ciò che è reale, il quale pervade e domina tutte le forme di vita e tutte le fasi di attività, dalle più semplici alle più complesse, dalle più basse alle più alte. Il principale e più caratteristico aspetto della dottrina del concetto è quello della soggettività, giacchè Hegel dice e ripete che la fondamentale sostanza dell'universo concepita da Spinoza deve essere soggetto e non sostanza. Perciò egli chiama il concetto l'Ego; vale a dire che il potere fondamentale che risiede sotto ed entro tutte le cose è altresì una personalità. Esso è essenzialmente autocosciente. Non è semplicemente una forza intelligente, ma è una forza intelligente che opera coscientemente e con un fine. Non v'è posto nel sistema hegeliano per una forza, quale quella concepita da von Hartmann, che opera intelligentemente, ma inconsciamente, e perciò ciecamente.

Inoltre, l'elemento della necessità che sta alla base del concetto, di sostanza e di causalità, è, nella dottrina del concetto, tramutato in libertà, imperciocchè la necessità è considerata come necessità imposta a sè. Il potere, che determina sè stesso, del concetto, deve perciò venir concepito come attività essenzialmente libera. Esso è un'attività non semplicemente *an sich*, cioè che possiede la potenzialità dell'attività, nè semplicemente *für sich*, cioè l'esplicita attuazione dell'attività potenziale; esso è insieme *an sich* e *für sich*, cioè possiede il potere che basta a sè e la

capacità d'un'attività che determina sè stessa, attività che consciamente tramuta la propria potenzialità in realtà.

Così concepito, il concetto, essendo spontaneo e incondizionale, può venir considerato come la finale e più completa qualificazione dell'Assoluto. L'Assoluto, adunque, può venir definito, del tutto adeguatamente, come concetto. Questa è, non solo la più alta espressione della natura dell'Assoluto, ma è altresì la definizione che tutto comprende. Poichè il concetto incorpora la verità di tutte le fasi tanto dell'essere come dell'essenza, ne segue che tutte le determinazioni dell'Assoluto contenute nelle categorie dell'essere e dell'essenza, che gli stadi successivi del movimento dialettico hanno manifestato, possono ora essere completamente riassunte nella natura, che tutto racchiude, del concetto. Hegel, perciò definisce il concetto anche come la totalità delle cose *(die Totalität)*. Esso rappresenta la pienezza del contenuto, poichè contiene sè stesso e ad un tempo ogni cosa. In esso sono inclusi i momenti di ogni forma di attività. Esso è il grande principio unificatore del cosmo. Esso costituisce tanto il *donde* quanto il *dove* delle cose. Esso deve, perciò, essere immanente in ogni cosa. Inoltre il concetto contiene, conservate in sè, tutte le precedenti determinazioni del pensiero. Le contraddizioni, che erano necessariamente implicite negli stadi precedenti dello sviluppo, sono state superate col venir elevate nella sua superiore unità.

Il movimento dialettico dal punto di vista del concetto è essenzialmente un movimento di sviluppo *(die Entwickelung)*. Rispetto alla categoria precedente dell'essere, vedemmo che questo movimento era quello della transizione, del passaggio da un essere definito al suo corrispondente altro. Nella categoria dell'essenza, il processo dialettico è mediato per opera dell'idea di riflessione, che non segna una transizione dall'essere definito al suo altro, ma piuttosto il fatto che l'essere definito s'illumina della luce che getta su di lui il suo altro. L'altro, in tal guisa, funge come il complemento correlativo dell'essere originario in discorso e gli dà rilievo e significato. Ma quando giungiamo alla categoria del concetto, vi è un reale sviluppo da ciò che è dato al suo altro, in tal modo che l'unità d'entrambi è completamente conservata, e il primo ha nel suo altro solo ciò che è la parte complementare di sè medesimo. Come tale il concetto costituisce la verità della transizione, che caratterizza il movimento dialettico nella categoria dell'essere, e della riflessione, che lo caratterizza in quella dell'essenza.

L'evoluzione che è dovuta all'attività del concetto è essenzialmente un autosviluppo. Appartiene alla natura stessa del concetto che esso manifesti sè medesimo, e ciò, altresì, in tutte le varie fasi delle sue molteplici possibilità. L'idea di sviluppo, il continuo dispiegarsi di tutto ciò che è potenziale nel concetto, richiede, in mezzo alla sovrabbondante diversità di contenuto, un

unico principio unificatore, il quale si manifesta in un progressivo processo, in cui ciascuno stadio successivo è più completamente realizzato di quello precedente.

La manifestazione di questo principio ha luogo nel tempo e produce il presente ordine cosmico; non di meno, la verità di questo principio, nella sua pienezza e in tutti gli stadi logicamente coordinati della sua evoluzione, dev'essere considerata come non condizionata e non determinata dal tempo. La natura essenziale di questa evoluzione è in prima linea dialettica; vale a dire, ciascuno stadio dev'essere considerato come il necessario complemento di quello che viene prima, nel senso che esso supera le sue contraddizioni e supplisce ai suoi difetti. Questa è fondamentalmente una esigenza logica. Secondo Hegel espone la cosa, ogni stadio dato è *gesetz* da quello che precede; vale a dire, da ciò che è contenuto nel precedente, la ragione è necessariamente costretta ad inferire il successivo. Il pensiero si trova in tal guisa sotto un costringimento, il costringimento della sua stessa natura a sviluppare i suoi concetti dal più semplice a quelli man mano più complessi. Ciascuno stadio di tale sviluppo, essendo insoddisfacente in quanto completa espressione della verità, richiede uno stadio più completo e soddisfacente, che sta appunto più in là, il quale correggerà in qualche misura gli errori e supplirà i difetti del primo, ma che alla sua volta cagionerà il sorgere di nuove questioni a cui esso non può ri-

spondere e di nuove contraddizioni che non può risolvere. E così il progrediente movimento dialettico procede non tanto da un periodo di tempo ad un altro, quanto dall'idea di imperfezione a quella di perfezione, dall' idea di incompletezza a quella di completezza. Quando il processo temporale è stato completato, esso fornisce un prodotto completo. Non si può tornare indietro, avvilupparlo ancora (quasi a dire) nella sua rinchiusa potenzialità, e poscia ripetere a volontà il processo. Il movimento nel tempo va dalla gemma alla rosa pienamente sbocciata, ma la rosa non può chiudersi e tornare ad essere una gemma. Ma questo movimento inverso è sempre possibile circa le relazioni di pensiero che sottostanno alle serie di sviluppo. Date certe premesse, la conclusione deve svilupparsi da esse; e data la conclusione, contenente i suoi termini maggiore e minore, è possibile, una volta che il termine medio è stato scoperto, retrocedere alle premesse originarie. Questo è il cosiddetto processo di riduzione che rovescia il movimento in avanti della deduzione.

Inoltre, lo sviluppo nel tempo è essenzialmente finito; lo sviluppo dialettico del pensiero è essenzialmente infinito. Lo sviluppo nel tempo rappresenta un cambiamento graduale da stadio a stadio; lo sviluppo dialettico è una rivelazione sempre più completa di ciò che, nonostante le sue manifestazioni indefinitamente varie, è sempre una sola e medesima cosa, l'assoluto. Lo sviluppo temporale rientra nel movimento dialet-

tico e può essere considerato come il momento d'un più ampio processo (1).

Nella rivelazione del pieno significato del concetto, o, in altre parole, nel movimento dialettico di questo, si manifestano tre stadi, i quali stanno in siffatto rapporto che, presone a sè sia il primo che il secondo, ciascuno si dimostra erroneo e insoddisfacente, ed acquista un significato definitivo solo quando si unisce con l'altro per formare una sintesi completa che costituisce il terzo stadio. Questi stadi formano le tre divisioni della categoria del concetto. Essi sono i seguenti:

1° Il Concetto Soggettivo *(Der subjective Begriff)*.

2° Il Concetto Oggettivo *(Der objective Begriff)*.

3° Il Concetto come Sintesi del Soggettivo e dell'Oggettivo *(Die Idee)*.

La tesi fondamentale che Hegel procura di sostenere è che la realtà del pensiero consiste nella sua produttività. Egli considera il pensiero, come abbiamo visto, quale una forza costruttrice e che determina sè stessa, la quale sta alla base dell'universo delle cose, dà la forma a tutte le creature e foggia gli eventi. Ora, se il pensiero è semplicemente soggettivo, esso appare, riguardo alla sua funzione essenziale, come un centro di forza completamente paralizzato. Dal-

(1) Vedi BAILLIE, *Hegel's Logic* (capitolo IX): ed anche Mc' TAGGART, *Studies in Hegelian Dialectic* (capitolo V).

l'altro canto, la mera oggettività, considerata come separata da qualsiasi pensiero soggettivo, è essenzialmente irrazionale, e tale situazione, dal punto di vista hegeliano, si deve ritenere irreale. L'obbiettivo non è contrapposto al subbiettivo, ma il subbiettivo è immanente nell'obbiettivo; e appartiene alla natura stessa del subbiettivo come attività di pensiero lo sforzarsi di realizzare sè stesso nell'obbiettivo. Secondo Hegel si esprime, i nostri « pensieri non stanno tra noi e le cose, precludendoci dalle cose; piuttosto essi ci rinchiudono insieme con le cose ». La sintesi di questi due momenti costituisce il concetto nella sua vera forma e funzione. Il concetto quindi nella sua più alta espressione è l'Idea *(Die Idee)*, cioè la Ragione suprema, l'Assoluto. Il concetto soggettivo e il concetto oggettivo sono entrambi indeterminati e incompleti. Nella sintesi di soggetto ed oggetto, del mondo del pensiero col mondo della realtà, noi abbiamo il vero tipo del concetto, non semplicemente formale ed astratto, ma concreto, dinamico, cosciente, dominante e comprendente ogni cosa, e libero.

CAPITOLO XV.

Il Concetto subbiettivo.

Il concetto subbiettivo, come abbiamo veduto, è il concetto considerato solamente in uno dei suoi aspetti, quale costituente la somma dei processi di pensiero. Questi processi presi insieme formano un sistema in cui tutte le relazioni del pensiero sono determinate dalla natura fondamentale del pensiero stesso. Queste relazioni si dividono naturalmente in tre tipiche forme di pensiero, e in tale divisione Hegel segue la logica tradizionale. Dette forme sono le seguenti:

1° Il Concetto considerato semplicemente come concetto formale *(Der Begriff als solcher)*.

2° Il Giudizio *(Das Urtheil)*.

3° Il Sillogismo *(Der Schluss)*.

Il primo tipo di pensiero, che Hegel chiama il concetto considerato semplicemente come concetto, corrisponde in taluno dei suoi principali aspetti al concetto ordinario della logica formale. Esso, nel sistema hegeliano, viene trattato senza riferimento al posto che dovrebbe avere quale

una delle parti costitutive del giudizio e del sillogismo. Quest'idea del concetto è naturalmente soltanto un'idea provvisoria, che rappresenta semplicemente un'analisi astratta dei processi del pensiero, preliminare ad una susseguente sintesi, la quale rappresenterà le parti che li compongono convenevolmente coordinate ed unificate. Nel concetto, concepito in tal guisa come un elemento separato di pensiero, si riscontrano tre fattori essenziali, o, secondo si esprime la terminologia hegeliana, momenti — quelli dell'universalità, della particolarità e dell'individualità *(das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne)*.

Si deve avvertire che Hegel non divide i concetti in tre generi, l'universale, il particolare e l'individuale, ma considera il solo e medesimo concetto come racchiudente in unità questi tre aspetti coordinati. Hegel, in sul principio della disamina del concetto, desidera evidentemente di dar rilievo alla verità, che mentre le categorie della riflessione, come l'apparenza e la ragion d'essere, la causa e l'effetto, e simili, possono essere ciascuna appresa separatamente, a parte dal proprio correlativo, ciò non avviene invece per le categorie del concetto. Queste categorie devono essere concepite come momenti inseparabili dell'unico concetto, e se esse non appaiono tutte in una sintesi di pensiero completa, l'integrità stessa del semplice concetto resta essenzialmente deteriorata. Un concetto considerato come rappresentante semplicemente

un universale, cioè un'idea di classe o di gruppo, deve assumere nei nostri pensieri il posto di un genere assolutamente vuoto, a meno che non contenga almeno qualche accenno della capacità di realizzare sè stesso in diverse sorta di specie, che rappresenterebbero allora la sua particolarità. E un concetto particolare, rappresentante una specie, non solo implica un più alto genere che è il suo necessario universale, ma alla sua volta dà anche indizio della capacità di realizzare sè stesso in individui definiti. Le relazioni di genere, di specie e di individuo, rappresentano, il più chiaramente e adeguatamente possibile, i tre momenti hegeliani del semplice concetto — universalità, particolarità e individualità. Ognuno di essi implica necessariamente gli altri due.

La critica di Hegel alla logica tradizionale è che in questa il termine generale, o idea di classe, è un concetto in uno soltanto dei suoi aspetti, quello dell'universalità, e che gli altri due momenti della particolarità e dell'individualità sono negletti. In questo modo, ne segue che il logico puramente formale, il logico della lettera, spesso ignora i casi particolari che non sono in accordo con le sue nozioni generali, ovvero contorce i suoi fatti individuali onde possano conformarsi alle sue teorie preconcette. È il momento dell'individualità nel concetto che costituisce la sua realtà, che lo diversifica dalla semplice fantasticheria dell'immaginazione. L'oggetto individuale costituisce sempre la prova più

convincente, come pure la più chiara elucidazione dell'universale. Niente rivela così prontamente la vacuità del pensiero come una successione di abbaglianti generalità che non consentono alcuna applicazione particolare o verificazione definita. E d'altro lato, non si deve nemmeno trascurare che se il significato dell'individuale ha da essere adeguatamente interpretato, dev'essere possibile riferirlo con sicurezza a qualche universale. L'opera del dotto o dell'uomo di scienza non è completa quando egli ha raccolto i fatti, per quanto questi siano numerosi; egli deve mettere il fatto in relazione con la legge, e assurgere dai risultati particolari della sua investigazione alla valutazione dell'universale che essi incarnano. Questa relazione dell'oggetto individuale coll'universale, Hegel la illustra mostrando che fu solo quando il mondo giunse a riconoscere come ogni uomo, greco o barbaro, servo o libero, possegga un'infinita e universale natura, che il reale significato che l'uomo possiede per sè e per la società, fu pienamente inteso e giustamente valutato. Il riconoscimento dell'uomo come persona, e non come cosa, è semplicemente il riconoscimento che il principio di personalità è in realtà un principio di universalità. L'universale non deve, perciò, essere concepito, semplicemente come la somma totale dei vari elementi che un certo numero di individuali hanno in comune; esso è piuttosto quel principio attivo che specifica e determina gli individuali, erigendoli insieme in unità con sè.

Come Hegel dice: « Le cose sono ciò che sono per opera dell'attività del concetto immanente in esse e in esse manifestantesi » (1). Così ogni individuo, in mezzo a tutti i suoi tratti particolari di carattere e di condotta, manifesta l'universale natura dell'umanità.

Ai tre momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità corrispondono rispettivamente le tre categorie che, come si vide, costituiscono gli elementi fondamentali dell'idea di essenza — cioè, quelle dell' identità, della differenza e della ragion d'essere. Così l'universale è, nella sua natura, essenzialmente identico con sè, cioè perfettamente ed interamente omogeneo e senza distinzione riguardo alle varietà particolari che lo incarnano e lo esemplificano. Esso, tuttavia, deve, dietro una spinta irresistibile del pensiero *(gesetz)*, dirompersi nelle varietà o specie particolari, e ciò fa mediante il processo di differenziazione, secondo la categoria di differenza. Ma sempre presente in queste manifestazioni particolari è l'universale che sta sotto di esse. Inoltre, l'universale può manifestare sè stesso come identità in mezzo a tutte le differenze, solo in ciò che può formare la base comune di tale unione — cioè in una serie di differenti individuali.

Quando l'universale si sottopone alla spinta naturale del pensiero, e diviene più specifico

---

(1) § 163, *Zusatz* (2).

col manifestare i vari aspetti della sua particolarità, allora abbiamo il concetto sviluppato nella forma d'un giudizio. Giudicare è rendere definita e specifica la natura completa del concetto.

Questa specificazione del concetto, che è la funzione essenziale del giudizio, è un processo per cui l'omogeneità del concetto si dirompe nelle sue caratteristiche puramente universali e mostra di ammettere una svariata manifestazione relativamente a numerosi casi particolari dell'universale, ciascuno dei quali prende il posto di specie distinta in un genere che tutti li abbraccia. Specificare dettagliatamente questi casi particolari, e presentare nel medesimo tempo le caratteristiche che li differenziano, renderebbe necessaria una serie di giudizi, la cui somma, quando fosse completa, darebbe fondo all'intero significato del concetto come tale. In tedesco « giudizio » si dice *das Urtheil* — cioè, la divisione in parti elementari — e questa parola significa così, nel modo più espressivo possibile, quell'originale dirompersi del concetto nelle forme particolari della sua manifestazione, che, come abbiamo visto, costituisce la funzione essenziale del giudizio.

Il giudizio, quando è espresso in parole, prende naturalmente la forma seguente: « l'individuale è l'universale ». Questa proposizione, afferma una sottostante identità tra l'universale, come tale, è la sua manifestazione particolare in qualche concreto caso individuale.

È facile constatare come la concezione hegeliana della funzione essenziale della copula sia in completo accordo con quella della logica moderna. La copula non significa che il soggetto e il predicato d'una proposizione siano stati riuniti semplicemente mediante una giustapposizione del pensiero, e in tal guisa connessi da una confacente forma di pensiero. La sua funzione consiste piuttosto nel dar rilievo al fatto che due elementi apparentemente separati, i quali rispettivamente si mostrano come i termini: soggetto e predicato, sono in realtà identici, e che la fusione di essi in uno è indicata dalla loro unione in uno stesso giudizio mediante la copula che li connette. I termini: soggetto e predicato, non devono essere considerati come due estremi indipendenti. Nè il predicato deve essere concepito come una caratteristica generale, posta fuori del soggetto ed avente un'esistenza separata in qualche angolo delle nostre teste. Esso è una fase essenziale del soggetto medesimo.

Si deve rammentare, a questo proposito, che il giudizio è semplicemente una forma dilatata del concetto. Vi è un'evidente unità inerente alla natura essenziale del concetto. Questa unità non è, perciò, perduta, quando il concetto pone sè stesso nella forma più esplicita del giudizio. I termini apparentemente separati, che la copula connette, non hanno realmente un'esistenza separata, indipendentemente dalla connessione che sta alla loro base. Quando noi diciamo « questa rosa è rossa » intendiamo che la rosa particolare,

la quale si trova ora nel campo della percezione, partecipa della natura, ed è un caso specifico, del rosso universale; e che, d'altro lato, il rosso universale, in rapporto a questa rosa particolare, si manifesta nella speciale gradazione di rosso che caratterizza questa speciale rosa in discorso.

In generale, si può dire che in ogni giudizio il soggetto e il predicato sono così fusi insieme che la particolarità del soggetto partecipa della natura dell'universalità espressa nel predicato, e che d'altro lato l'universalità del predicato partecipa alla sua volta della natura della particolarità espressa nel soggetto. L'identità del soggetto e del predicato, così collegati in uno, costituisce ciò che Hegel chiama il contenuto specifico del giudizio *(der bestimmte Inhalt des Urtheils)*. Essa è ciò che costituisce il significato essenziale del giudizio.

Inoltre, la relazione nella quale il soggetto e il predicato divengon uno, non è dovuta al nostro pensiero, che quasi a dire, imponga esternamente questa connessione alle cose. Al contrario, la relazione esiste nella natura stessa delle cose medesime, e il pensiero che noi abbiamo di esse è soltanto la scoperta d' una relazione già esistente. Se il concetto deve essere considerato, come insiste Hegel, quale la forza costruttrice immanente in tutte le cose, allora il giudizio è semplicemente la manifestazione definita, in maniera esplicita e in certi casi specifici, d'una potenzialità interna del concetto. Inoltre, esso è una manifestazione reale, e tale che si rivela

soggettivamente per ciò che è nella sua realtà obbiettiva.

A questo proposito, Hegel distingue tra giudizio e proposizione *(der Satz)*. La proposizione contiene un'asserzione in rapporto a un dato soggetto, che non sta in una relazione di universalità col suo predicato, ma esprime qualche singolo stato od azione, che è il risultato d'una relazione contingente del soggetto col predicato. Tale il cosiddetto giudizio narrativo, come « Cesare passò il Rubicone » o « ieri sera piovve ». Nel giudizio propriamente detto, la connessione tra soggetto e predicato è liberata da qualsiasi turbatore elemento di contingenza. Questa distinzione, tuttavia, non esiste nella logica formale, poichè in essa la proposizione è un termine impiegato ad indicare semplicemente il giudizio che è espresso in parole in forma di sentenza.

Hegel divide i giudizi in tre tipi che corrispondono alle tre principali divisioni della Logica:

1° Il Giudizio dell'Essere.

2° Il Giudizio dell'Essenza.

3° Il Giudizio del Concetto.

Questi tipi di giudizio formano una serie in progressivo sviluppo. Le distinzioni tra di essi sono dovute in ciascun caso al valore logico del predicato. Vi è, ad esempio, una manifesta differenza di valore logico tra i due giudizi: « La rosa è rossa ». — « La statua è bella ». Il primo è il risultato d'una semplice percezione, mentre il secondo è il risultato d'un più complicato processo di pensiero, che è basato sulla compa-

razione tra l'oggetto della percezione e la specie di essere che noi pensiamo esso dovrebbe realizzare — cioè il suo ideale o concetto essenziale.

In corrispondenza alla categoria dell'essere, abbiamo il giudizio qualitativo *(das qualitative Urtheil)*.

In corrispondenza alla categoria dell'essenza, abbiamo due giudizi, quello di riflessione e quello di necessità *(das Reflexionsurtheil, das Urtheil der Nothwendigkeit)*.

In corrispondenza alla categoria del concetto, abbiamo il giudizio del concetto *(das Urtheil des Begriffs)*.

Il giudizio qualitativo, o giudizio dell'essere, vien definito da Hegel come quello che ascrive al soggetto particolare una qualità che è universale, ma che non qualifica tutti gli individuali della stessa classe alla quale il soggetto appartiene. Per esempio, quando diciamo: « la rosa è rossa », la qualità universale del rosso è ascritta esattamente alla rosa in discorso, ma non è possibile estendere questa attribuzione a tutte le rose in generale. Perciò, asserendo « la rosa è rossa », affermiamo implicitamente che esistono delle rose che non sono rosse. Conseguentemente, per ogni giudizio affermativo di questa specie deve essere possibile un giudizio negativo che gli corrisponda. Il predicato, in altre parole, appartiene al soggetto speciale che si sta considerando, ma non al sottostante concetto universale di cui il soggetto è una particolare manifestazione.

È giusto, perciò, dire che un giudizio qualita-

tivo è esatto o inesatto, ma non già dire che esso è vero o falso. Giacchè, affermare che un giudizio è vero significa che il predicato è un elemento essenziale del sottostante concetto a cui il soggetto dev'essere riferito. Hegel dice: « Nel giudizio del concetto, il predicato è, quasi a dire, l'anima del soggetto da cui il soggetto come corpo è interamente determinato » (1).

Se, invece di prender le mosse da un giudizio affermativo e dedurre per necessaria conseguenza un corrispondente giudizio negativo, partiamo dal giudizio negativo, come: « questa rosa non è rossa », siamo necessariamente costretti a dedurre l'affermativa che vi è implicita; giacchè l'asserzione che la rosa non è rossa implica qualche altro colore. Poichè il soggetto in tali casi non è universale, la negativa o esprime una vuota identità, che la rosa che vedete ha il colore che pure vedete, ovvero dev'essere considerata come un cosiddetto giudizio infinito in cui è enunciata un'assoluta incompatibilità, quale sarebbe espressa nel giudizio: « un circolo non è un albero ». Nella logica formale, un tal giudizio è considerato rappresentare la *reductio ad absurdum* proprio della negazione irrilevante. Ma Hegel insiste che un giudizio di tal natura può possedere qualche significato come descrizione di certe relazioni concrete la cui natura può essere determinata solo in tal modo. Ad esempio, la morte è l'infinita negativa rispetto alla vita,

(1) § 172, *Zusatz*.

giacchè morte significa una totale negazione della vita. La malattia, d'altro canto, rappresenta puramente una negazione semplice, poichè certe funzioni possono essere deteriorate temporaneamente, cioè negate in modo contingente; e questa negazione è tosto superata quando, col ritornare della salute, riprende il funzionamento normale, il che non avviene con quella negazione che è espressa dalla morte.

Quando perveniamo al giudizio di riflessione, troviamo che Hegel definisce sostanzialmente questo tipo di giudizio come quello in cui il soggetto non apparisce più come un caso speciale o un esempio particolare, ma è rappresentato come in relazione con qualche cos'altro che è implicito nel predicato. La relazione che viene in tal guisa affermata è vera, non solo per il soggetto particolare in discorso, ma universalmente per tutti gli altri della medesima classe. Giudizio di tale tipo è il seguente: « questa pianta è commestibile ». Ciò significa una connessione universale tra tutte le piante di quel genere che è rappresentato dal soggetto, e un certo effetto che esse possono produrre su di una data parte del grande sistema mondiale a cui appartengono, cioè sui processi gustativi e digestivi dell'uomo. Lo si chiama giudizio di riflessione perchè l'aggettivo « commestibile » può essere applicato ad una pianta solo alla luce di qualche cos'altro posto in relazione con essa. La sua commestibilità è un carattere che nasce semplicemente dal suo esser posta in relazione con l'uomo.

Questo tipo di giudizio in generale si dirama in tre varietà:

1° Il Giudizio Singolare.
2° Il Giudizio Particolare.
3° Il Giudizio Universale.

Se noi facciamo un giudizio singolare, come: « questa pianta è utile », è implicito in esso che vi sono alcune altre piante che sono pure utili. Quest'ultima forma sarebbe dunque un giudizio particolare. In qualche caso inoltre la natura del giudizio particolare è tale che si constata la possibilità, dietro un'ulteriore investigazione, di allargarlo a tal segno da far sì che abbracci anche l'universale. Il progresso della conoscenza va dal singolare al particolare, e poi dal particolare all'universale. Per esempio, noi prendiamo le mosse dal giudizio: « questo metallo conduce l'elettricità ». Poi procediamo a una più vasta affermazione nella forma d'un giudizio particolare: « alcuni altri metalli conducono l'elettricità ». Finalmente giungiamo all'universale: « tutti i metalli conducono l'elettricità ». Questi giudizi rappresentano circoli di conoscenza che vanno allargandosi. Così l'individuale sommerge i suoi caratteri apparentemente individuali in quelli che sono comuni agli altri membri della stessa specie, ad ognuno dei quali può essere applicato lo stesso predicato che venne primamente applicato all'individuale nella forma di un giudizio singolare. Vi sono, inoltre, predicati di tale natura, che, quando sono ascritti a un soggetto individuale, implicano l'avanzamento, non soltanto

fino a un particolare, ma fino ad un giudizio universale, che tutto comprende. Allorchè la cosa è così, non si dànno casi negativi, e perciò l'individuale dev'essere considerato quale il tipo dell'intera classe. Secondo Hegel si esprime: « L'uomo individuale è ciò che è in particolare, solo in quanto egli è anzitutto un uomo come uomo e in generale » (1). Ogni proprietà che appartiene all'individuo, e nello stesso tempo ad ogni altro membro della medesima specie, occupa il grado di attributo necessario. Ed è universale per la stessa ragione che è necessario. Il giudizio di riflessione che esprime una relazione universale tra un attributo e il soggetto come un tutto, deve di conseguenza essere pure un giudizio di necessità. E così si presenta naturale la transizione dal giudizio di riflessione al giudizio di necessità.

Hegel discute il giudizio di necessità sotto i suoi tre aspetti, cioè:

1° Categorico *(Das kategorische Urtheil)*.
2° Ipotetico *(Das hypothetische Urtheil)*.
3° Disgiuntivo *(Das disjunctive Urtheil)*.

Nel giudizio categorico, il predicato esprime la natura essenziale del soggetto. Esso rappresenta, inoltre, l'essenza del soggetto rispetto alla più elementare delle categorie dell'essenza, quella di sostanzialità. Così nel giudizio di semplice asserzione, che è l'aspetto caratteristico del giu-

(1) § 175, *Zusatz*.

dizio categorico, come « il ferro è un metallo », l'idea di *metallità* è considerata come la sostanza sottostante che costituisce la natura essenziale del ferro. Il giudizio categorico, tuttavia, non è perfetto perchè non comprende nella sua affermazione gli elementi della particolarità, cioè della descrizione definitiva e specifica.

Quando introduciamo l'elemento specificatore che rende un'affermazione generale più particolare e perciò più definita, abbiamo sempre la forma ipotetica di giudizio — se A è B, C è D — quella, cioè, in cui il soggetto conduce alla sua necessaria conseguenza solo sotto certe specificate condizioni. Questa condizione specificata dà al soggetto un aspetto particolare. Nel giudizio ipotetico la relazione messa in rilievo è quella di causa ed effetto, la seconda delle categorie dell'essenza.

Quando, invece il soggetto, considerato come un genere, viene completamente specificato mediante la sua esauriente divisione nelle specie che lo compongono, abbiamo il giudizio disgiuntivo. Esso ha questa forma: « A è o B, o C, o D ». In questo giudizio il predicato è esteso quanto il soggetto, essendo il genere sempre uguale alla somma totale delle sue diverse specie. Perciò il genere viene espresso nella sua totalità, e la totalità di ogni genere è il suo concetto. Ciò segna il punto di transizione al giudizio del concetto.

In quest'ultima classe di giudizi il soggetto è considerato come conformantesi più o meno ade-

guatamente al suo ideale, cioè al suo concetto. I predicati di cui si può usare in questa forma di giudizio, sono gli aggettivi, *buono*, *vero*, *bello*, *saggio*, *perfetto*, e simili. Ciascuno implica una norma, cui si giudica il soggetto in questione esemplifichi in modo completo; e, nei giudizî negativi, naturalmente, non sia atto ad esemplificare.

Il giudizio del concetto si divide in tre classi:

1° Il Giudizio Assertorio *(Das Assertorische Urtheil)*.

2° Il Giudizio Problematico *(Das Problematische Urtheil)*.

3° Il Giudizio Apodittico *(Das Apodiktische Urtheil)*.

Il giudizio assertorio è quello che contiene la nuda affermazione che un dato soggetto è in pieno accordo col suo ideale. Questo giudizio, tuttavia, può essere rifiutato da chi professa una opinione opposta. Ciò dà origine alla seconda forma, il giudizio problematico.

Il giudizio problematico è quello che è qualificato dalla copula modale, *può essere*, ed implica evidentemente altresì la possibilità che esso possa non essere. Tuttavia, se la relazione tra soggetto e predicato è rinforzata da un'affermazione sussidiaria, espressa od implicita, che indichi la ragion d'essere della loro connessione, abbiamo la terza forma, il giudizio apodittico.

Il giudizio apodittico è quello che asserisce che la relazione tra soggetto e predicato è tale che dev'essere vera. Esso è non più questione d'opi-

nione, ma di necessità. Quando la ragione che corrobora la forza d'un giudizio è pienamente elaborata, passiamo, con una transizione naturale, al sillogismo. Per esempio, il giudizio che una certa legge s'addimostrerà dannosa agli interessi superiori della comunità, può prendere l'aspetto d'un giudizio apodittico — cioè necessariamente vero — se noi mostriamo che essa è essenzialmente ingiusta; e il nostro giudizio verrebbe allora espresso nella forma seguente:

« Questa legge, essendo evidentemente ingiusta, deve necessariamente riuscire dannosa agli interessi superiori della comunità ».

Dilatato nella forma d'un sillogismo, esso procede come segue:

« Ogni legge ingiusta è dannosa. — Questa legge è ingiusta. — Essa deve riuscire dannosa ».

Ogni qual volta un giudizio, in sèguito ad una impugnativa, mette in luce, a propria giustificazione, il fondamento su cui s'appoggia, abbiamo un sillogismo. L'affermazione che qualche cosa deve essere vera è giustificabile solo quando si possa dimostrare che vi è una ragione sufficiente per autorizzarla. Il sillogismo, perciò, è semplicemente la forma dilatata del giudizio apodittico.

Un sillogismo è un giudizio accompagnato dalla propria prova. Nel giudizio apodittico, abbiamo un soggetto individuale i cui caratteri particolari ci autorizzano a metterlo in rapporto col suo universale. Nella forma elaborata del giudizio, espressa dai tre termini che costituiscono la struttura sillogistica, l'individuale e l'univer-

sale sono collegati per mezzo di un termine comune, il tradizionale termine medio della logica formale, in tal modo da formare insieme una unità logica. Nelle premesse maggiore e minore abbiamo giudizi separati, il cui punto di giuntura è il termine medio. Questa separazione dei termini maggiore e minore nelle premesse è completamente superata nella conclusione, ed abbiamo così un ritorno al concetto unitario che tiene insieme, in un unico giudizio, i termini maggiore e minore. Quindi Hegel definisce il sillogismo come l'unità del giudizio e del concetto (1); vale a dire, che i giudizi separati delle premesse si associano in un unico concetto che sta alla base della conclusione. Le affermazioni contenute nelle due premesse sono il risultato della funzione analitica del pensiero. La fusione dei termini maggiore e minore nella conclusione è invece il risultato della funzione sintetica.

Il sillogismo non deve essere riguardato come un arbitrario o artificiale raggruppamento di giudizi nel pensiero. Noi, a parlare propriamente, non costruiamo sillogismi. Il processo sillogistico è piuttosto il modo universale con cui i fenomeni dell'universo manifestano sè stessi. Esso è, inoltre, una vera descrizione dell' infinita attività mediante la quale l' Assoluto manifesta sempre sè stesso. Hegel intende con ciò che ogni essere e ogni attività dell'universo devono

(1) § 181.

essere considerati come la manifestazione di un universale per mezzo di certi caratteri particolari e specifici che esso rivela nella sfera di qualche definita individualità concreta. Il sillogismo è semplicemente un'espressione generale del processo che provvede alla svariata combinazione dell'universale, del particolare e dell'individuale nelle loro molteplici relazioni. Ogni concetto, che è un universale, manifesta sè stesso in casi individuali, mediante caratteri particolari, che differiscono a seconda delle varie specie che esso abbraccia. E, d'altro lato, ogni individuale rivela il suo completo significato solo quando può essere riferito al suo corrispondente universale in virtù dei suoi particolari caratteri. Sembra appartenere alla natura stessa del pensiero il collegare in uno le tre idee di universalità, di particolarità e di individualità, nel che consiste, nè più nè meno, il processo sillogistico. Perciò, la ragione, per sua stessa natura, tende ad esprimersi nella forma d'un sillogismo; e siccome appartiene all'essenza della ragione, secondo Hegel, di manifestarsi dinamicamente come l'essenziale forza costruttrice dell'universo, così ne segue che il principio sillogistico sta alla base dei processi attivi della natura e della mente.

Hegel discute il sillogismo sotto i tre suoi aspetti seguenti:

1° Il Sillogismo Qualitativo *(Der Qualitative Schluss)*.

2° Il Sillogismo della Riflessione *(Der Reflexions Schluss)*.

3° Il Sillogismo della Necessità *(Der Schluss der Nothwendigkeit)*.

Nel sillogismo qualitativo il soggetto della conclusione, che è un individuale, è riferito al suo predicato, che è un universale, a cagione d'una certa qualità che possiede.

I caratteri qualitativi sono espressi dal termine medio, che ha la natura d'un particolare.

Così, nella forma del sillogismo, il soggetto della conclusione, che è sempre il termine minore, è l'individuale.

Il predicato della conclusione, che è sempre il termine maggiore, è l'universale.

Il termine medio, che appare non nella conclusione, ma in ciascuna delle premesse, è il particolare.

Tutto ciò Hegel esprime nella formula I-P-U, la quale significa che P, il particolare, è il termine medio tra I, l'individuale, termine minore, ed U, l'universale, termine maggiore. In simili formule si mantiene lo stesso ordine per designare ogni possibile varietà di struttura sillogistica; vale a dire che la prima lettera rappresenta sempre il termine minore; l'ultima, il termine maggiore; e la lettera di mezzo, naturalmente, il termine medio (1).

Dilatata nella forma d'un sillogismo, la formula I-P-U diverrebbe:

(1) Hegel usa le lettere E, B, A, rispettivamente per *das Einzelne, das Besondere* e *das Allgemeine*.

Un *individuale* possiede certi caratteri *particolari.*

Tutti questi caratteri *particolari* appartengono a un certo *universale.*

L'*individuale* appartiene a questo *universale.*

Dev'essere notato in quanto precede che la prima premessa enunciata è la minore e la seconda la maggiore. Invertendo quest'ordine, ed abbreviando, il sillogismo procede come segue:

Ogni P è U,
I è P,
— I è U.

Si scorge che questo è un sillogismo della prima figura, in cui il termine medio appare come soggetto della premessa maggiore e come predicato della minore. Ora, in questo sillogismo ciascuna premessa alla sua volta dev'essere considerata alla luce della conclusione che è stata previamente mediata da qualche altro termine medio. In altre parole, se viene completamente espressa la ragion d'essere di ciascuna premessa questa rivela necessariamente una struttura sillogistica. Se, perciò, noi assumessimo che la premessa maggiore: « ogni P è U », è la conclusione d'un sillogismo sussidiario, il termine medio in tal caso deve avere la natura d'un individuale. Ponendolo, perciò, come termine medio tra il particolare, minore, e l'universale, maggiore, la formula di questo nuovo sillogismo sarebbe: P-I-U.

Se questa formula venisse elaborata così da

esprimere completamente la struttura sillogistica, essa prenderebbe l'aspetto seguente:

Certi *individuali* hanno dei contrassegni *particolari.*

Tutti questi *individuali* appartengono a un certo *universale.*

Questi contrassegni *particolari* caratterizzano questo *universale.*

Questo sillogismo è della terza figura, vale a dire che il termine medio appare come soggetto in ciascuna delle premesse. Si deve osservare che una tale conclusione è valida solo quando gli individuali esaminati siano così numerosi e di tal sorta da precludere la possibilità della scoperta di qualsiasi caso negativo; altrimenti la terza figura si manifesterebbe essere soltanto una affermazione particolare.

Se, in simile modo, assumiamo che la premessa minore del sillogismo originario: « questo I è P », sia la conclusione d'un sillogismo sussidiario, allora il termine rimanente, che non appare in questa conclusione — nel nostro caso, l'universale — sarebbe il termine medio, e la formula sillogistica sarebbe I-U-P. Nella sua forma dilatata essa presenta il sillogismo seguente:

L'*individuale* è l'*universale.*

Il *particolare* è l'*universale.*

— L'*individuale* è il *particolare.*

Questo è della seconda figura, vale a dire che il termine medio appare come predicato in ciascuna delle premesse. La conclusione non è valida a meno che non consideriamo che la pre-

messa maggiore abbia la forza d'un giudizio nella forma seguente: « solo i particolari in discorso sono gli universali ». Altrimenti, la seconda figura potrebbe provare soltanto una conclusione negativa. Per assicurare che se ne possa ricavare una conclusione affermativa, la premessa maggiore deve sempre essere qualificata in qualcuna delle maniere dianzi indicate.

Queste transizioni, che Hegel effettua così da figura a figura, si possono forse più chiaramente scorgere nei seguenti esempi concreti. Il sillogismo della prima figura, corrispondente alla formola I-P-U, può essere espresso come segue:

Questa balena è un mammifero.
Tutti i mammiferi sono vertebrati.
— Questa balena è un vertebrato.

In questo sillogismo

I = balena (individuale).
P = mammifero (specie particolare).
U = vertebrato (genere universale).

Il sillogismo della terza figura mostra d'avere come sua conclusione la premessa maggiore di quello qui sopra: « tutti i mammiferi sono vertebrati ». La sua formula è P-I-U.

Esso può venire esemplificato dal seguente:
Certi individuali (I) sono mammiferi (P).
Gli stessi individuali (I) sono vertebrati (U).
— Tutti i mammiferi (P) sono vertebrati (U).

Questa conclusione consegue solo dalla supposizione che gli individuali esaminati autorizzino una generalizzazione induttiva sulla base della completa eliminazione della possibilità di

casi negativi. Ancora, il sillogismo della seconda figura, dimostrando come sua conclusione la premessa minore del sillogismo originario: « questa balena è un mammifero », può essere esemplificato secondo la formula I-U-P come segue:

Soltanto i mammiferi (P) allattano i loro nati (U).

La balena (I) allatta i suoi nati (U).

— La balena (I) è un mammifero (P).

In questi sillogismi, tutti i giudizi esprimono un'identità non ostante le differenze, come quando diciamo: « L'individuale è l'universale ». Ora, se in tali giudizi l'elemento di differenza è interamente eliminato, allora il soggetto e il predicato possono, in ciascun caso, essere semplicemente parificati, e tutti i termini del sillogismo divengono rigorosamente identici, dandoci il sillogismo quantitativo o matematico che prende la forma seguente:

$$I = P$$
$$P = U$$
$$— I = U.$$

La verità che è contenuta in tale sillogismo può venire espressa dall'assioma: « Le cose uguali ad una terza sono uguali tra loro ». Questo può essere considerato il caso limite del sillogismo propriamente detto.

Nel sillogismo qualitativo l'individuale è rappresentato sotto l'aspetto di qualcuno de' suoi attributi, e, perciò, in relazione a qualsiasi oggetto individuale, che attiri l'investigazione o l'interesse, si può formare un numero indefinito

di sillogismi, a seconda che preferiamo variare i diversi attributi che possono in questo dato momento attrarre per caso la nostra attenzione. Così diciamo che una certa rosa è rossa, o fragrante, o che appassisce, o che non è ancora del tutto sbocciata, e così via indefinitamente. Quando, invece, scegliamo un attributo che sia una proprietà essenziale di qualunque rosa, abbiamo sempre il sillogismo della riflessione, vale a dire che il concetto di rosa è illuminato dalla luce riflessa su di esso da uno de' suoi attributi essenziali. Ovvero, in altri casi, può essere, non tanto una proprietà specifica, quanto una relazione essenziale, quella che l'oggetto del pensiero possiede: quando, ad esempio, non riusciamo ad intendere il significato essenziale d'un certo strumento finchè non scopriamo l'uso particolare a cui esso è destinato, scoperta, che, come ognuno ammette, riflette la sua luce sulla natura dello strumento stesso. Perciò, nel sillogismo della riflessione, la qualità che è presa come termine medio non è semplicemente uno fra molti attributi scelto a caso, o per capriccio, o suggerito da qualche circostanza passeggera; ma dev'essere un attributo di tale natura da appartenere necessariamente ad ogni altro membro della stessa specie rappresentata dall'individuo, come pure all'individuo medesimo. Il significato della specie viene così riflesso negli attributi caratteristici di essa, che tutti i suoi membri posseggono in comune. Esso è il vincolo di unità che tiene insieme in un gruppo tutti gli individui della medesima classe.

Il sillogismo della riflessione può perciò essere diviso in tre specie secondarie:

1° Il Sillogismo della Totalità *(Der Schluss der Allheit)*.

2° Il Sillogismo dell'Induzione *(Der Schluss der Induktion)*.

3° Il Sillogismo dell'Analogia *(Der Schluss der Analogie)*.

La forma primitiva del sillogismo della riflessione è un sillogismo della prima figura, ed è conosciuto come sillogismo della totalità. Esso tende a mostrare quale o quali attributi distintivi siano comuni a tutti i membri d'una classe. Hegel esemplifica questa forma col sillogismo tradizionale:

Tutti gli uomini sono mortali.
Caio è un uomo.
— Caio è mortale.

La debolezza di questo sillogismo sta nel fatto che l'universalità della premessa maggiore: « tutti gli uomini sono mortali », si fonda evidentemente sulla tacita assunzione che la conclusione sia vera. La premessa maggiore implica che è stata già fatta un'induzione di natura esauriente.

Così, per necessità di pensiero, si effettua una transizione al sillogismo induttivo, come il seguente:

Quest'uomo, e quest'altr'uomo, e così via indefinitamente, sono mortali.

Quest'uomo, e quest'altr'uomo, e così via indefinitamente, costituiscono tutti gli uomini.

— Tutti gli uomini sono mortali.

La formola di questo sillogismo sarebbe:

$$\begin{array}{c} I \\ U - I - P \\ I \\ \text{ecc.} \end{array}$$

con cui si vuol dire che il termine medio (I) è ripetuto indefinitamente ed è la somma d'un gran numero di casi individuali. Passando dai casi individuali, per quanto numerosi siano, all'universale, che deve necessariamente trascendere la nostra esperienza, la nostra ragione si appoggia sul postulato che quando si osserva che una proprietà qualunque è una proprietà essenziale posseduta in comune da un gran numero di individui, si riscontrerà che essa esiste in tutti gli individui che si rassomigliano sufficientemente per essere considerati membri d'una sola e medesima classe o specie.

Questo ci conduce alla terza forma del sillogismo della riflessione, il quale è l'espressione d'un'analogia soggiacente, che giustifica la generalizzazione induttiva previamente compiuta. In questo sillogismo dell'analogia, l'illazione è basata sul principio logico che, poichè alcune cose d'un certo genere posseggono una certa segnalata qualità, così la stessa qualità deve riscontrarsi nel caso di altre cose dello stesso genere. Il caso individuale che si sta investigando può essere considerato come un caso tipico, e perciò, in quanto rappresenta una classe, partecipa della natura d'un universale. Inoltre, il vincolo comune,

che unisce gli oggetti del medesimo genere, e per virtù del quale essi sono ciò che sono, non può essere semplicemente il risultato di una fortuita coincidenza di qualità simili, ma è un carattere necessario ed essenziale della natura stessa delle cose medesime. Ciò forma una transizione naturale al sillogismo della necessità.

Il sillogismo della necessità può essere diviso in tre generi:

1° Il Sillogismo Categorico.
2° Il Sillogismo Ipotetico.
3° Il Sillogismo Disgiuntivo.

Nel sillogismo categorico, l'individuale è riferito all'universale che gli è proprio, mediante l'intermediario particolare, ossia la specie a cui esso appartiene in modo più prossimo. Questo sillogismo si presenterebbe in una forma simile alla seguente:

Un certo individuo appartiene ad una specie particolare.

La specie appartiene ad un certo genere.

— L'individuo appartiene a questo medesimo genere.

Nel sillogismo ipotetico, l'universale o genere è rappresentato come la ragion d'essere del particolare o della specie. La sua premessa maggiore ha la forma: « Se A è, è pure B ». La premessa minore rappresenta la presenza o l'assenza della condizione necessaria, e la conclusione, a seconda del caso, o il conseguente realizzarsi dell'effetto, o la sua mancata realizzazione.

Nel sillogismo disgiuntivo, l'universale viene

risolto nelle parti che lo compongono. Esso è la forma più alta del sillogismo, perchè rappresenta una manifestazione esauriente dell'essenza pienamente concreta dell'universale. La premessa minore di questo sillogismo esprime quali di quelle parti in un dato caso siano presenti od assenti, e la conclusione esprime la conseguente presenza od assenza delle altre parti così determinate.

Questo sillogismo con la sua forma disgiuntiva segna anche la transizione naturale alla categoria del concetto nel suo secondo aspetto, quello dell'obbiettività; giacchè un'esauriente manifestazione dell'universale, non soltanto mette in luce la somma totale delle sue relazioni di pensiero — che han tratto, cioè, al suo aspetto puramente subbiettivo — perchè allora la sua manifestazione sarebbe parziale e non esauriente — ma fornisce altresì il campo alla sua attuazione esterna nel mondo della realtà. Il concetto rappresenta una totalità, e quest'è, anzi, la funzione del sillogismo disgiuntivo, di rappresentare un dato oggetto del pensiero nella sua totalità. Inoltre, non può darsi una totalità che non sia realizzata in tutta la sua concreta pienezza. Il concetto, perciò, come fondamentale principio costruttore, deve essere considerato non come una forza operante *in vacuo*, bensì nel sistema concreto di cose, persone, ed eventi, nella vita, e nella sua ricchezza di inesauribili possibilità.

CAPITOLO XVI.

Il Concetto obbiettivo.

Come abbiamo veduto, Hegel considera il sillogismo disgiuntivo come il punto di transizione tra il concetto subbiettivo e quello obbiettivo. Esaminiamo più dappresso questa proposizione allo scopo di poter intendere con tutta chiarezza la relazione essenziale del concetto subbiettivo con l'obbiettivo. Il sillogismo disgiuntivo è semplicemente il concetto subbiettivo espresso nella sua forma più alta e più completa. Esso, riguardo alla sua struttura sillogistica, significa che il concetto subbiettivo è essenzialmente un processo attivo di pensiero, giacchè questo è il significato del sillogismo in generale; e, riguardo al suo carattere disgiuntivo, indica che il processo in discorso è un completo dispiegamento del significato totale del concetto. Noi vediamo che Hegel, riunendo queste caratteristiche in un'unica proposizione, considera il concetto sub-

biettivo, nella sua più alta forma d'espressione, come una forza attiva, che manifesta le sue varie fasi con un processo di mediazione, in modo da presentare il più ampio campo alla realizzazione di tutte le sue possibilità. Il concetto subiettivo, così concepito, contiene, in questa stessa concezione, la ragion d'essere della sua obbiettività. Parlando di transizione dal concetto subbiettivo all'obbiettivo, noi non esprimiamo esattamente il significato della concezione hegeliana. Non si tratta, propriamente parlando, d'una transizione, perchè l'obbiettivo sta nel subbiettivo come un momento potenziale di questo. Hegel insiste, come su di un postulato fondamentale del suo intero sistema, sul fatto che il processo sillogistico non è semplicemente un atto di coscienza. Abbiamo visto che il concetto subbiettivo contiene le implicite categorie di essere, essenza, esistenza, sostanzialità, causa ed effetto e simili. Il subbiettivo si può perciò considerare come il programma dell' evoluzione cosmica, mentre l'obbiettivo è l'evoluzione stessa storicamente considerata. Ognuno dei due sarebbe incompleto senza l'altro. Ancora: l'idea d'un processo attivo, che costituisce il significato essenziale del concetto subbiettivo, rende necessario un conseguente prodotto; e il prodotto, che, è vero, è il risultato d'una mediazione, non di meno, come prodotto è qualche cosa d'immediato, e questa immediatezza è uno dei caratteri salienti dell'obbiettività. Hegel definisce l'oggetto come ciò che è « indipendente, concreto e com-

pleto in sè » (1). È concepibile un solo oggetto che adempia perfettamente le esigenze di questa definizione: l'Assoluto, Dio. La totalità di tutte le cose, l'universo nel suo progressivo dispiegarsi nello spazio e nel tempo, rappresenta l'unico oggetto che tutto comprende. E mentre in questa totalità Hegel ammette l'esistenza di oggetti separati e indipendenti, non di meno la loro realtà è fatta certa solo in quanto essi partecipano della natura dell'Assoluto che li unifica e sta a base di essi, di cui la natura e l'essere essenziali sono indipendenti dallo spazio e dal tempo.

A questo punto Hegel accenna alla critica mossa da Kant alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, critica basata sull'affermazione che il pensiero d'una cosa non implica necessariamente l'esistenza di questa; e insiste che la più alta espressione del concetto subbiettivo è un pensiero interamente unico, di tal natura da combinare in uno il concetto di Dio e il Suo essere. Hegel dice commentando la critica kantiana, nella parte introduttiva della sua *Logica*:

« La critica kantiana della prova ontologica ha senza dubbio trovato un'accoglienza e un'accettazione così incondizionatamente favorevole anche perchè Kant, per chiarire quale sia la differenza tra pensare ed essere, si è servito dell'esempio dei *cento talleri*, che, considerati secondo il *concetto*, sono sempre *cento*, o che siano

(1) § 193.

soltanto possibili o anche reali; benchè ciò costituisca poi una differenza essenziale per rispetto alle mie condizioni economiche. — Niente può essere più evidente di questo: che quel che io penso o immagino non è per questo ancora *reale*, — che la rappresentazione, o anche il concetto, non basti per l'essere. — Prescindendo che non a torto potrebbe considerarsi barbarico il chiamare qualche cosa come cento talleri un « concetto », coloro che non si stancano di ripetere, contro l'idea filosofica, che *pensiero ed essere son diversi*, dovrebbero pur sospettare almeno che ciò ai filosofi non sia del tutto ignoto: quale conoscenza, infatti, potrebbe essere più triviale di questa? D'altra parte, poi, dovrebbe considerarsi che, parlandosi di Dio, è questo un oggetto di tutt'altra sorta che non cento talleri o un *qualsiasi altro* concetto particolare, rappresentazione, o come altro si voglia chiamarlo. Infatti, ogni finito consiste in ciò, e solo in ciò, che l'*esistenza di esso è diversa dal suo concetto*. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può esser *pensato solo come esistente*, e il cui concetto involge l'esistenza. Questa unità del concetto e dell'essere costituisce appunto il concetto di Dio » (1).

La questione che si presenta naturalmente a questo punto è se il sistema di Hegel non sia panteistico, se l'individualità dell'uomo non vada

---

(1) § 51. — Ho sostituito alla traduzione inglese dell'autore quella di Benedetto Croce (*Enciclopedia delle S. F.*; Bari, Laterza, 1907). *Trad.*

completamente perduta nell'universalità di Dio. Se l'uomo è soltanto spettatore per breve tempo d'una parte estremamente limitata della grande evoluzione mondiale, la quale non è che la manifestazione esterna di Dio, la quale è in realtà Dio, allora tutto il sistema hegeliano, in quanto è il prodotto della mente umana, contraddice e condanna sè stesso, poichè in quella guisa elimina, come reale fattore del sistema medesimo, l'individualità umana. Non entra nella sfera e nello scopo di quest'opera, che è di semplice esposizione, discutere la questione se il sistema conduca logicamente al panteismo; non di meno si può avvertire, di passaggio, come Hegel sostenga fermamente che l'individualità non è soppressa nell'universalità, ma è conservata *(aufgehoben)* in uno stato superiore di essere e di esistenza; e come egli, col più grande vigore, respinga dal suo sistema questa imputazione di inquinamento panteistico (1).

Si vide come la sicurezza del concetto d'obbiettività sia contenuta, in ultima analisi, nel concetto dell'Assoluto, « il solo vero essere ». Così pure, in simile maniera, la sicurezza del concetto di personalità umana (dichiara Hegel), deve trovarsi soltanto nella personalità di Dio, che è base di tutto e tutto comprende. È un pensiero simile a quello di S. Paolo: « In Lui viviamo, ci moviamo ed abbiamo il nostro essere ».

(1) Vedi § 151, *Zusatz*.

Il concetto di obbiettività, secondo Hegel lo sviluppa, si manifesta in tre forme:

1° Il Meccanismo *(Der Mechanismus)*.

2° Il Chimismo *(Der Chemismus)*.

3° La Teleologia *(Die Teleologie)*.

Nel tipo meccanico, gli oggetti stanno in relazione in maniera esteriore, e senza dimostrare qualsiasi affinità naturale uno riguardo l'altro. Essi sono immediati, e ciascuno indifferente a tutti gli altri.

Nel tipo chimico, gli oggetti presentano una tendenza essenziale a cangiare e ad unirsi con altri, cosicchè il loro significato sta realmente nella loro unione con qualche cosa d'altro.

Nel terzo tipo, la relazione teleologica esprime l'unità del meccanismo e del chimismo. Come l'oggetto meccanico, essa è, in un certo senso, una totalità che contiene sè stessa, poichè, in quanto è fine, ha sempre in vista qualche effetto completo a cui arrivare; allo stesso tempo, essa è soggetta al principio di differenziazione e di mutamento allo scopo di realizzare il fine, principio che è anche il carattere essenziale del chimismo.

Hegel divide il principio del meccanismo in tre generi:

1° Il meccanismo formale *(Formeller Mechanismus.)*

2° Il meccanismo accompagnato da affinità *(Differenter Mechanismus)*.

3° Il meccanismo assoluto *(Absoluter Mechanismus)*.

Il meccanismo formale possiede due caratteri essenziali. L'oggetto ha in sè il concetto soltanto in potenza; poichè il concetto, in quanto subbiettivo, è primariamente esterno ad esso. E, in secondo luogo, gli oggetti rimangono indipendenti, e sono in relazione l'uno con l'altro solo in maniera esteriore. Figuratamente, parliamo di una memoria meccanica, in cui le idee sono associate esternamente e in cui l'elemento del pensiero è in larga misura ommesso. Hegel dice: « Ogni qualvolta lo spirito e la volontà d'un uomo non si trovano nelle sue azioni, la sua condotta si chiama meccanica » (1). La relazione che esiste tra oggetti connessi meccanicamente è quella di pressione e di urto, che operano essenzialmente come forze esterne.

La seconda forma di meccanismo reca associato con sè l'elemento dell'affinità. Un oggetto su cui agisce qualche forza esterna subisce l'azione di essa non soltanto in conformità alla natura della forza che agisce su di esso, ma altresì in conformità alla propria natura. Così una palla di bigliardo fatta di avorio e un'altra fatta di stagno, si comportano diversamente quando sono sottoposte precisamente allo stesso urto. Quindi, ciò che un oggetto può operare meccanicamente non dipende semplicemente dalla sua forza originaria, o, come Hegel si esprime, dalla sua centralità *(die Centralität)*, ma altresì dalla

(1) § 195.

natura dell'oggetto su cui quello agisce, cioè dalla centralità dell'altro che è a quello esterna. In altre parole: nessun oggetto è pienamente centrale in sè; e quando due oggetti stanno in tale relazione che il centro di ciascuno debba ricevere, onde completare il proprio significato, qualche elemento complementare che appartiene al centro dell'altro, la relazione tra di essi è del secondo tipo, quello del meccanismo con affinità. Gli esempi, che dà Hegel, di quest'ordine di meccanismo sono la relazione di gravitazione, in cui il risultato varia secondo la relativa centralità di ciascuno degli oggetti che reciprocamente s'attraggono; la relazione del desiderio con l'oggetto di esso; e la relazione dell' istinto sociale che collega i diversi membri d'una sola e medesima società.

Ogni oggetto può essere considerato come un sistema in sè. Il centro di tale sistema Hegel lo chiama un centro astratto, cioè senza relazione con alcunchè d'esterno a sè. Quando due oggetti si trovano l'uno con l'altro in relazione meccanica, il centro di ciascuno diventa, alla sua volta, il centro relativo dell'altro. Il centro di quel sistema che racchiude nella sua sfera i due oggetti e i loro centri relativi, è il centro assoluto. Il meccanismo assoluto è semplicemente la forma completamente espressa del tipo di meccanismo con affinità. Queste relazioni delle varie sorta di centri possono essere esemplificate con l'attrazione reciproca di due masse, ciascuna delle quali si può rappresentare come concen-

trata in un singolo punto, che è il suo centro astratto. Ciascun punto ha, alla sua volta, un centro relativo nell'altro, ed entrambi possono venir riferiti ad un centro assoluto che sta tra di essi. Così la terra gira attorno al sole come suo centro relativo; il suo centro assoluto sta tra la terra e il sole in modo che la terra e il sole girano entrambi intorno ad esso. Tuttavia, il centro assoluto è così vicino al centro del sole che della differenza non si tien conto, e noi parliamo semplicemente della rivoluzione della terra intorno al sole come centro. Ma, per parlare con precisione, il centro reale del sistema sta tra il centro della terra e quello del sole. Essendo questa relazione meccanica, essa è dinamica. E ciò che è dinamico si esprime sempre con un processo sillogistico, cioè con la mediazione di due termini mediante un termine medio o comune. Abbiamo perciò una triade di sillogismi, corrispondenti alle tre possibili relazioni meccaniche. Sia I l'oggetto individuale, P il suo centro particolare o relativo, e U il centro universale o assoluto.

I sillogismi che ne risultano procederebbero così:

1° Il tipo espresso dalla formula I — P — U, in cui il centro relativo è considerato come il termine a cui si deve la mediazione tra l'oggetto individuale e il suo centro assoluto.

2° Il tipo espresso dalla formula U — I — P, in cui l'oggetto individuale forma il medio tra i suoi centri relativo e assoluto.

3° Il tipo espresso dalla formula P — U — I, in cui il centro universale o assoluto è il medio tra l'oggetto individuale e il suo centro relativo.

Come esempio di questi tre sillogismi, Hegel cita lo Stato nelle sue varie relazioni con l'individuo e i suoi bisogni particolari. « 1° *L'individuo* (la persona) si congiunge, mediante la sua *particolarità* (i bisogni fisici e spirituali, il che ulteriormente sviluppato dà la società civile), con l'*universale* (la società, il diritto, la legge, il governo). 2° Il volere, attività degli individui, è il mediatore, il quale dà soddisfazione ai bisogni col mezzo della società, del diritto, ecc., come dà adempimento e realtà alla società, al diritto, ecc. 3° Ma è l'universale (Stato, governo, diritto) il medio sostanziale, in cui gli individui e la loro soddisfazione hanno e ricevono la loro completa realtà, mediazione e sussistenza » (1).

Nel meccanismo gli oggetti che sono in relazione conservano una quasi indipendenza; ma quando essi perdono la loro indipendenza nell'affinità che ciascuno ha per la sua antitesi, e si associano così che l'identità di ciascuno resta sommersa nel prodotto che risulta dalla loro combinazione, allora la relazione, che assume tale carattere, è quella del chimismo. Così si effettua una transizione naturale dalla relazione meccanica alla chimica. Il prodotto in tal guisa formato è un neutrale, poichè la tensione di

(1) § 198. — Riporto anche qui la traduzione del Croce, nell'edizione citata dell'*Enciclopedia*. — *Trad.*

ciascuno degli elementi che lo costituisce cessa completamente quando il processo è compiuto e rimane soltanto il prodotto. Tuttavia, questo neutrale, che possiamo considerare come il medio, può essere risolto, mediante l'analisi chimica, nei due estremi originari. Ma questo processo inverso è indipendente dal primo processo di combinazione. Il prodotto risultante non si separa da sè nelle parti che lo compongono. Il primo processo si esaurisce, e la sua attività cessa, una volta che il prodotto si è formato. Non esiste in queste operazioni di combinazione e di analisi chimica alcun centro di attività iniziatrice. L'affinità chimica sembra in certo modo essere una specie di attrazione selettiva, eppure non esiste alcuna attività che diriga sè stessa. Se esistesse, essa avrebbe una più lunga vita e non consumerebbe la sua energia nel processo in cui la usa. Il processo chimico, perciò, non si eleva oltre un'attività condizionata e finita. « Il concetto, come concetto, è solo l'interno e il nocciolo del processo e non giunge in questo stadio all'esistenza nel suo essere individuale. Il prodotto neutrale si estingue nel processo, e la causa esistente si trova fuori di lui » (1).

Questa mancanza di attività spontanea e di ogni iniziativa, indica uno stato che è insoddisfacente in modo estremo. La natura stessa del pensiero ci costringe a richiedere qualche re-

---

(1) § 202, *Zusatz*.

lazione più fondamentale che non il meccanismo o il chimismo come principio supremo dell'attività dell'universo. Una tale relazione deve implicare l'elemento dello scopo o della finalità, in cui si avvera la liberazione del concetto o ragione. È nella relazione teleologica che noi troviamo la manifestazione esplicita e schietta d'un principio supremo dell'intelligenza nella sua libera attività cosciente. Nel meccanismo e nel chimismo il concetto è presente, è vero, ma solo in germe e non ancor sviluppato. Il concetto, invece, nella forma di mèta o fine *(der Zweck)*, perviene ad un'esistenza veramente sua propria. Nelle relazioni di ordine inferiore, il concetto è, quasi a dire, imprigionato nelle barriere dell'obbiettività. Ma nella relazione teleologica queste barriere vengono infrante, l'obbiettività superata, e completamente affermata la soggettività del concetto. Hegel esprime questo dicendo che l'idea d'un fine da compiere è la negazione dell'obbiettività immediata; ed è anche il riconoscimento dell'antitesi tra soggetto ed oggetto e il superamento di essa. Così quando nutriamo in mente uno scopo, il carattere subbiettivo di questo è antitetico allo scopo concepito come realizzato obbiettivamente. Ma quando lo scopo che abbiamo in mente si avanza nell'azione, e il fine obbiettivo è realmente attuato, allora ogni differenza tra il fine in vista e il fine effettuato è superata, ed esiste una sintesi completa di subbiettivo ed obbiettivo.

Si può indicare a questo punto quale è la diffe-

renza tra causa efficiente e causa finale. La causa efficiente appare come trapassante nel suo altro — l'effetto — ed essa perciò smarrisce in quest'ultimo la sua essenziale priorità, cadendo in una specie di dipendenza. La mèta o il fine, d'altro lato, deve necessariamente contenere nella sua stessa natura i fattori determinanti e rilevanti di tutto il processo risultante. Nella semplice relazione causale l'effetto sembra mettere in evidenza la sua natura di *altro* rispetto alla sua causa.

Parlando di mèta o fine noi non pensiamo soltanto agli scopi che sono sempre presenti nella coscienza e che adempiamo per mezzo di oggetti che ci sono esterni. Esiste anche un disegno interno, una finalità immanente, nelle cose stesse, come è stato posto in rilievo tanto da Aristotile quanto da Kant. Il disegno puramente esteriore, l'adattamento dei mezzi al fine, si può scorgere nei vari fenomeni di utilità. Hegel cita come esempio della relazione del subbiettivo con l'obbiettivo nella teleologia il caso dell'appetito o desiderio. Esiste, da un lato, il desiderio subbiettivo, e dall'altro, l'oggetto che lo soddisferà. Ma i due sono separati, e in ciò consiste la contraddizione tra di essi. È soltanto nella completa soddisfazione del desiderio mediante il conseguimento del suo oggetto, che questa contraddizione è superata, e i due estremi, subbiettività e obbiettività, vengono riconciliati. La relazione teleologica è rappresentata da un sillogismo, in cui il disegno subbiettivo si incorpora nel suo obbietto esteriore, per mezzo di

un termine medio che costituisce l'unità di entrambi. Il termine medio è il mezzo che viene usato per portar a compimento il risultato desiderato.

Hegel segna tre stadi nello sviluppo dell'intento subbiettivo:

1° Il fine subbiettivo *(Der subjective Zweck)*.

2° Il fine in processo di adempimento *(Der sich vollführende Zweck)*.

3° Il fine adempito *(Der vollführte Zweck)*.

Il primo sillogismo della causa finale è costrutto coi tre termini seguenti:

L'universale è il fine indefinitamente desiderato.

Il particolare è il fine definitamente desiderato, come modo particolare dell'universale in discorso.

L'individuale è l'*io*, la cui attività opera una scelta particolare tra le varie possibilità che comprende l'indefinito universale.

Così, possiamo avere come fine indefinito in vista, la costruzione d'una casa. Ciò rappresenterebbe un universale che ammette un'indefinita varietà di modi particolari di realizzazione. La scelta individuale apparirebbe allora come la forza determinante, che inizia l'effettivo processo di adempimento, verso un fine specifico.

In secondo luogo, l'attività d'iniziativa dell'individuale si getta immediatamente su alcunchè d'obbiettivo che essa appropria a sè come mezzo per raggiungere il fine desiderato. Qui il termine medio è il potere subbiettivo del concetto, tendente a riunire il fine subbiettivo desiderato e il materiale obbiettivo che deve essere usato

nella realizzazione di esso. Nello scopo finito il termine che media in questo processo è duplice, cioè la combinazione dei poteri attivi dell'individuo col materiale obbiettivo su cui essi operano, materiale che è il mezzo per realizzare il fine in vista. Così, nell'esempio della costruzione d'una casa, i materiali usati nella costruzione devono essere anzitutto immediatamente appropriati dalla mente costruttrice prima che essi possano divenire suoi strumenti dell'effettiva congiunzione d'una parte con l'altra nella realizzazione del completo disegno architettonico, ciò che è essenzialmente un processo di mediazione, vale a dire sillogistico. Ovvero, per citare l'esempio di Hegel, tratto da un'altra e più alta fonte: « Ogni essere vivente ha un corpo; l'anima prende possesso di esso, e in esso agisce come immediatamente obbiettivata. L'anima umana deve compiere molto lavoro prima che essa faccia della sua natura corporea un proprio mezzo. L'uomo deve, quasi a dire, prendere possesso del suo corpo, onde questo possa essere lo strumento della sua anima » (1).

Tutto ciò è il preliminare dell'effettiva realizzazione dello scopo per mezzo dei materiali e delle forze obbiettive che sono stati, gli uni e le altre, occupati e penetrati dalla mente che nutre lo scopo. Ciò ne conduce al punto in cui lo scopo è finalmente realizzato, terzo ed ultimo stadio del

(1) § 208, *Zusatz*.

processo. Ora, mentre il fine subbiettivo governa questi processi materiali che sono le forze meccaniche e chimiche già descritte, ciò esso fa senza smarrirsi in essi. Esso si avvantaggia della loro attività e li costringe a servire ai suoi fini, mentre la sua intelligenza domina stando al di dietro. Hegel chiama ciò l'astuzia della ragione *(Die List der Vernunft)*. L'astuzia della ragione consiste nell'impero direttivo che essa esercita sugli oggetti, mentre pure permette che essi obbediscano alla propria tendenza meccanica o chimica. « Si può dire (scrive Hegel) che la Provvidenza Divina sta di fronte al mondo e ai suoi processi, come l'astuzia assoluta (1). Dio lascia che gli uomini dirigano come vogliono le loro passioni ed interessi particolari; ma il risultato raggiunto è quello, non dei loro piani, ma dei Suoi, i quali differiscono radicalmente dai fini in prima linea avuti di mira da coloro di cui Egli si serve » (2).

Il fine realizzato esprime la completa unità

(1) WALLACE traduce, in questo punto, la parola *List* con *cunning* (furberia). Applicata alla Divinità questa parola può lasciare un'impressione inesatta e piuttosto sconcertante. La parola *craft* (astuzia, artificio), che può pure offendere i sentimenti di qualcuno quando la si applica a Dio, sembra tuttavia meno suscettibile di obbiezioni a questo riguardo, e perciò venne usata nella traduzione che si legge sopra (Il CROCE traduce *astuzia*, il VERA *ruse*. — *Trad.*).

(2) § 209, *Zusatz* (nell'originale inglese è citato qui, per errore, il § 229. — *Trad.*).

del subbiettivo e dell'obbiettivo; ma nello scopo finito, la mèta raggiunta è essa stessa non meno frammentaria e deficiente di quel che era la mèta iniziale e il mezzo usato nel processo della sua realizzazione. Il fine che è adempiuto, è soltanto un oggetto, che può ancora diventare il mezzo o il materiale per altri scopi, e così via *ad infinitum*.

Lo scopo infinito è, d'altro lato, di tal natura che comprende nel proprio *io* il mezzo per realizzare i suoi fini. Il suo è un processo di mediazione di sè. Esso è il concetto che determina sè stesso e rappresenta la completa unità del soggetto con l'oggetto. Hegel lo chiama l'idea *(die Idee)*, parola che egli ha scelta allo scopo di mettere in rilievo che la sua natura è ciò che, essenzialmente e fondamentalmente, è la stessa ragione.

Nel meccanismo e nel chimismo, il concetto appare *an sich*, cioè implicito. Nella relazione teleologica, esso è *für sich*, cioè esplicito. Ma il fine eterno *(die Idee)* è ad un tempo *an sich und für sich*, vale a dire rivela sè stesso mediante la luce della propria natura in una manifestazione che determina e dirige completamente sè stesssa.

CAPITOLO XVII.

L'Idea o la Ragione eterna.

Hegel identifica l'idea con la verità. Per verità egli intende la completa corrispondenza di un oggetto col suo concetto. È soltanto una verità formale, una semplice esattezza, quella che consiste unicamente in un riferimento alla nostra coscienza. La verità, in un senso più profondo, è l'identificazione del soggetto e dell'oggetto. In questo senso l'Assoluto è l'idea, la verità stessa. Ogni oggetto individuale di conoscenza rappresenta una fase dell'Assoluto, ma una fase parziale ed imperfetta. Nessun oggetto finito riesce a realizzare completamente il suo concetto, e perciò, in quanto non lo realizza, esso è limitato e deficiente. Tutti gli oggetti sono veri in quanto dimostrano che sono ciò che devono essere. Il vero uomo è l'uomo ideale, cioè colui che realizza perfettemente l'idea di uomo. Così pure la vera statua, la vera opera d'arte, sono tali solo in quanto realizzano il loro ideale.

Inoltre, l'idea, come abbiamo già visto, non è semplicemente la sostanza che è base di tutte le cose. Essa è essenzialmente il soggetto. Essa è così personale e cosciente, come intelligente. Ogni individuale ha la sua verità in quest'unica Mente universale che sorregge tutte le cose con la Sua sapienza, col Suo potere, col Suo amore. Lungi dall'essere una pura concezione astratta, l'idea è la più concreta di tutte le manifestazioni possibili, poichè essa abbraccia la totalità dell'obbiettività. Le categorie di essere, di essenza e di concetto hanno la loro verità solo in questa suprema categoria dell'idea.

Il semplice intelletto criticherebbe la dottrina dell'idea, come piena di incoerenze e contraddizioni, quali sono espresse nei termini « soggetto ed oggetto », « finito ed infinito », « l'ideale e il reale », « l'uno e i molti ». Pure si deve rammentare come appartenga alla natura stessa della dialettica, che l'idea, in quanto abbraccia la totalità dell'universo, implichi delle contraddizioni, cui, però, essa è capace, nel medesimo tempo, di superare e di presentare in una più profonda unità. L'attività dell' idea è eterna. Il processo cosmico è fondamentalmente la manifestazione della ragione; esso è l'idea che rivela sè stessa nell'obbiettività. L' idea rappresenta un infinito giudizio, i cui diversi termini costituiscono una totalità indipendente di tal natura che ciascun termine nel giungere alla completezza del suo essere trapassa nella sua altra e più avanzata forma, e così provvede alla progressiva evolu-

zione dell'unica idea centrale che è eternamente completa in sè e sufficiente a sè. Nessuna delle altre categorie presenta questa totalità in tal guisa completa nei suoi due aspetti essenziali di soggettività ed oggettività.

Hegel parla del processo dialettico della manifestazione dell'idea come di una negatività assoluta *(absolute Negativität)*; cioè un processo in cui vi è un antagonismo di opposti, che costituisce la prima negazione; ma questo antagonismo è superato per mezzo della negazione della prima negazione, che costituisce la negazione assoluta o reale affermazione. Così, il concetto, in quanto soggettivo, è posto di contro al concetto, in quanto oggettivo; ma questa contraddizione è superata da una dialettica immanente, la quale ritorna ad una soggettività che abbraccia pure l'oggettività. Questo stato è qualche cosa di più d'una semplice unità di soggettivo ed oggettivo, o di infinito e finito; giacchè, come insiste a dire Hegel, l'idea è essenzialmente un processo che implica l'idea di movimento, mentre il termine unità implica la stasi. Inoltre, essa non è una semplice unità in cui l'infinito sia stato neutralizzato dal finito, il soggettivo dall'oggettivo, il pensiero dall'essere; ma nella funzione assolutamente negativa dell'idea — cioè, il superamento dell'antitesi mediante una sintesi più profonda — l'infinito dev'essere considerato ricoprire e comprendere il finito; così pure il pensiero comprende l'essere e la soggettività comprende l'oggettività.

L'idea nel suo processo di sviluppo passa per **tre** stadî distinti:

1° L'Idea come Vita *(Das Leben)*.

2°. L'Idea come Conoscenza *(Das Erkennen)*.

3° L'Idea Assoluta *(Die Absolute Idee)*.

Nella prima forma, l'idea è rivelata nel suo più semplice stato, come immediata; vale a dire, senza manifestare la ragion d'essere, che ne è la base e la costituisce, nè le relazioni che essa è capace di avere.

Nella seconda forma l'idea apparisce nel suo stato di mediazione o differenziazione; cioè, è diventata specifica e definita mediante la manifestazione dei suoi caratteri e delle sue relazioni particolari. È in questo stadio che l'idea diviene cosciente di sè. La sua forma essenziale è quella della conoscenza, così teoretica come pratica. Il processo della conoscenza conduce ad una sintesi finale che abbraccia tutte le differenze specifiche rivelate nel processo di sviluppo. Ciò dà la terza forma dell'idea, l'idea assoluta, che, come ultimo termine dell'evoluzione, si dimostra essere anche il primo, e la base che sta sotto al processo nel suo tutto. Essa è, tutt'insieme, la origine, il fondamento, il termine. Nella sua forma prima l'idea si manifesta immediatamente come vita. Questo è il punto iniziale nel processo di obbiettivazione del concetto subbiettivo. Come inizio, essa dev'essere semplicemente accettata come immediatamente data. Partendo, perciò, da questo dato d'un essere vivente, Hegel

procede ad analizzare la sua natura. Ogni essere vivente è un individuo, che conserva la propria individualità attraverso tutti i varî cambiamenti della crescita corporea, e l'indefinita varietà dei suoi particolari sentimenti e attività. Inoltre, tutte le manifestazioni particolari devono essere riferite a un principio centrale che è il fondamento della loro unità e l'origine del loro essere e della loro attività. Questo principio centrale è per sua natura essenzialmente un universale. Così in un corpo vivente noi scorgiamo il principio universale del suo essere, il centro, che è la sua anima, le sue attività e manifestazioni fenomeniche particolari, e l'individualità che conserva sè stessa in mezzo a tutte le variazioni possibili. Il corpo vivente, perciò, comprende nella più semplice forma possibile i tre momenti del concetto, l'individualità, la particolarità e l'universalità. Tutte le parti che lo compongono formano un sistema complesso, che presenta, come scrive Hegel, un'unità negativa *(negative Einheit)*, cioè un'unità che combina in sè parti differenziate, opposte, ma allo stesso tempo strette in essenziale relazione; è un'unità in mezzo alla differenza.

Il difetto della vita consiste nel fatto che il suo concetto e la sua realtà non corrispondono. La caratteristica della vita è che l'anima e il corpo sono separabili. Il concetto della vita è l'anima, e l'anima ha il corpo per sua realtà. Ma, nella sua più semplice e primitiva manifestazione, l'anima è, per così dire, versata e dif-

fusa negli elementi corporei, e, perciò, l'anima è, nel suo primo stadio, solamente senziente, e non ancora liberamente autocosciente. Il processo della vita consiste nel superare questo stadio preliminare di essere e nel raggiungere lo stadio dell'autocoscienza. Tale processo, tuttavia, deve percorrere tre stadî prima di giungere al più alto grado di conoscenza.

Il primo stadio è il processo dell'essere vivente, dentro sè stesso. Le sue parti corporee sono relativamente esterne e presentano una distinzione ed un antagonismo evidenti tra gli elementi di esso, che si abbandonano l'uno all'altro, si assimilano l'un l'altro, e persistono a riprodurre sè stessi. Tutte queste funzioni, però, devono essere riferite all'attività dell'interiore principio architettonico; conseguentemente l'unità sottostante è conservata in mezzo a questa indefinita varietà di funzioni apparentemente indipendenti. Il processo del soggetto vitale entro i suoi limiti appare nelle tre forme della sensibilità, dell'irritabilità e della riproduzione.

Come sensibilità, l'anima è presente in tutte le parti del corpo, cosicchè l'indipendenza e la reciproca esclusività di queste è solo un'apparenza, ed esse sono in realtà semplicemente elementi d'un unico e medesimo soggetto centrale e che tutte le pervade.

Come irritabilità, l'essere vivente sembra dirompersi in parti separate: processo di differenziazione.

Come riproduzione, l'essere vivente ripristina

perpetuamente sè stesso attraverso l'interna differenziazione dei suoi membri.

Nel secondo stadio, l'essere vivente procede ad esercitare il suo potere sopra la natura inorganica; esso la sottomette e la assimila a sè. Il risultato di questo processo non è un prodotto neutrale come nel chimismo, ma l'essere vivente assume gli elementi inorganici entro la sua stessa vita. La natura inorganica tuttavia, che è sottomessa dall'agente vitale, si arrende in questo processo, perchè essa è potenzialmente ciò che la vita è effettivamente. Questo è in pieno accordo col postulato fondamentale del sistema hegeliano che esiste solo una forza elementare nell'universo, la forza spirituale, e che essa è alla base così degli elementi della materia inerte, come delle forze ed attività vitali. Quando, perciò, un essere vivente assimila i suoi elementi corporei, la materia si eleva ad un grado superiore nel quale si effettua la realizzazione della sua essenza potenziale. Così si può dire che anche nei suoi elementi materiali il corpo vivente ritrova sè stesso. Quando, tuttavia, l'anima si separa dal suo corpo nella morte, le forze elementari dell'obbiettività cominciano a muoversi su di un piano meccanico e chimico più basso. Esiste anche nella vita una tendenza costante in queste forze ad affermare le loro più basse funzioni, e la vita è una perpetua battaglia per dominarle ed elevarle.

Il risultato di questo continuo processo d'assimilazione ci dà il terzo stadio nello sviluppo

della vita, che è una combinazione di organi e funzioni particolari, costituenti un ordine, specifico e definito, d'essere vivente, il quale (secondo dice Hegel) è implicitamente un genere *(eine Gattung an sich)*. L'essere vivente, considerato come genere, assume il carattere d'universale. Questo universale si particolarizza in un gran numero di individui mediante la relazione del soggetto vivente con un altro soggetto del suo stesso genere.

Il processo del genere conduce questo all'essere per sè. Ma l'essere come individuo è dipendente e mediato. L'individuale è implicitamente un universale, ma nella sua esistenza immediata è semplicemente un individuale. La morte mostra che l'universale è il potere che sostiene l'individuo immediato. Il semplice animale non procede così avanti nella sua vita generica da avere un essere per sè. Esso appartiene alla dominazione del genere. Tennyson ha dato espressione a quest'idea hegeliana nei versi:

Son dunque forse Dio e la Natura in lotta
Che la Natura suscita questi cattivi sogni?...
Sì sollecita essa sembra del tipo,
Sì incurante della vita singola.

Nel processo della vita, tuttavia, vi è una lotta costante per superare l'immediatezza, che è il difetto della vita, cosicchè l'idea possa pervenire a sè stessa, e realizzare la propria verità in una libera esistenza per sè. Ciò che appare come un universale generico in una sfera più bassa, si

districa e si manifesta come Io o coscienza nella sua più alta evoluzione. È il processo dell'idea che giunge alla coscienza di sè, e in questa più alta forma essa esiste libera e per sè. In questa coscienza due giudizi sono impliciti. Il primo è un distinguere sè stessa nella sua pura natura come subbiettività; il secondo, il riconoscimento d'una obbiettività apparentemente esterna a sè. Da un lato, v'è l'Io, la ragione universale, e, dall'altro lato, il non-io, o il mondo obbiettivo. L'uno è spirito, l'altro è natura. I due sono implicitamente identici, ma non ancora necessariamente riconosciuti come identici esplicitamente. Che l'identità della natura e dello spirito sia solo implicita, è il segno della finitudine. È peculiare ufficio della ragione di rendere esplicita la loro fondamentale identità. È, perciò, nel processo di cognizione, nell'idea la quale perviene all'autocoscienza, che l'unilateralità della subbiettività e dell'obbiettività è superata. In questo processo, v'è, da un lato, la razionalizzazione del mondo obbiettivo, cioè la sua trasposizione in concezione subbiettiva e pensiero, e, dall'altro, l'asserzione di ideali subbiettivi in mezzo ai fenomeni obbiettivi dell'essere, la quale modifica e adatta questi ultimi ai suoi bisogni e alle sue norme. La tendenza del pensiero a razionalizzare l'universo, ad interpretarlo riducendolo alla più semplice forma di descrizione e formulando le sue leggi fondamentali — questo è il lavoro che compie la scienza nella sua ricerca della verità; — ed è, secondo Hegel, la

cognizione propriamente detta o attività teorica dell'idea. La tendenza a costringere il mondo fenomenico a conformarsi agli ideali della ragione e a realizzare la prevalenza del bene, è ufficio peculiare dell'attività pratica dell'idea, o volontà. Così la cognizione è di due specie:

1° Conoscenza teoretica o Cognizione propriamente detta *(Das Erkennen als solches)*.

2° Conoscenza pratica o Volere *(Das Wollen)*.

Il conoscere finito s'affatica sotto il peso della difficoltà che gli deriva dalla sua incapacità a superare l'antitesi di soggetto ed oggetto. Il fatto che il soggetto conoscente accolga i dati materiali del senso, sembra costituire semplicemente l'assimilazione da parte del processo del pensiero, di ciò che è a questo in qualche modo estraneo. Le sue categorie non entrano mai in completa unione con ciò. Quindi, mentre la ragione è attiva qui come dovunque, essa è ragione nella semplice forma dell'intelletto, e non riesce a raggiungere il grado più alto di ragione in due punti: essa presuppone un mondo obbiettivo già dato e trovato, e, in secondo luogo, considera la mente come una *tabula rasa*, perfettamente passiva nel ricevere e registrare le impressioni suscitate in essa dai dati della percezione sensibile. La vera concezione del soggetto, in quanto conosce l'oggetto, è che la mente è una forza attiva, la quale non sta solo di fronte al mondo obbiettivo, ma bensì in esso, attraverso di esso e alla sua base.

Il conoscere finito anche operando sul più

basso piano, nel quale la specie del presupposto formato dalla mente percipiente è un mondo trovato in antitesi al soggetto conoscente, opera con due forme distinte:

1° Il Metodo Analitico *(Die Analytische Methode)*.

2° Il Metodo Sintetico *(Die Synthetische Methode)*.

Il metodo analitico esamina ogni fenomeno individuale, allo scopo di scoprire i suoi varî caratteri particolari, separando l'essenziale dall'inessenziale, e poscia riferendo il fenomeno individuale in esame, secondo il caso, al genere, alla causa o alla legge che gli son proprî e ognuno dei quali rappresenterebbe l'universale che a quello corrisponde.

Il movimento del metodo sintetico è l'inverso del metodo analitico. Il punto di partenza del metodo sintetico è quello dell'universale. La sua attività è essenzialmente costruttrice. Esso lavora come un principio architettonico alla produzione di tutte le manifestazioni particolari di sè stesso che sono possibili in relazione con la sua natura essenziale e universale, e quali da ultimo si rivelano nell'organizzazione e nell'essere completo degl'individuali concreti. Per i varî elementi che entrano nell'attività costruttrice del concetto, Hegel impiega i termini seguenti:

La natura essenziale dell'universale fondamentale nella sua attività sintetica ci è presentata dalla definizione.

Le manifestazioni particolari di ciò che esso

è in generale capace di essere, ci sono presentate dalla divisione.

L'invidualità concreta, che è sempre qualche oggetto definito, costituito da un nesso di relazioni complesse, si chiama un teorema.

Il processo il quale fornisce gli elementi necessari, che servono come termini mediatori nel nesso delle complesse relazioni, si chiama il processo di costruzione. La sua funzione è di fondere in una queste diverse parti elementari.

Il processo da cui il conoscere ricava la necessità di questo nesso si chiama dimostrazione.

Hegel ha preso i nomi di questi processi logici ordinari, i quali nella logica tradizionale sono essenzialmente processi di pensiero, e, nelle circostanza in discorso, li ha applicati agli effettivi processi dinamici che operano da un capo all'altro dell'intero regno della natura nella produzione di tutti gli esseri animati e inanimati, ciascuno foggiato con le sue forme particolari secondo il suo genere. Inoltre, è funzione del conoscere il provare che le relazioni tra i diversi elementi del mondo obbiettivo che esso percepisce, sono relazioni necessarie. È in questo processo, chiamato da Hegel dimostrazione, che si rivela una necessità soggiacente, mentre nel primitivo presupposto del pensiero finito, si considera il mondo come semplicemente dato, e, le sue relazioni, per quel che se conosce, come contingenti e variabili. Ma nel processo dello stesso conoscere si è avvertito un progresso verso la constatazione che le relazioni esistenti

sono necessarie. Questa necessità, afferma Hegel, è la necessità della ragione. Ad essa si perviene mediante l'attività subbiettiva. Questa subbiettività fu concepita al punto di partenza dal semplice intelletto come una *tabula rasa*. Tale concezione deve ora cedere il posto alla concezione superiore della ragione. Il pensiero subbiettivo deve considerarsi come essenzialmente attivo, come un principio modificatore e determinante in mezzo ai dati bruti della percezione sensibile. La mente conoscente è essenzialmente attiva, e nella manifestazione di questa attività essa determina la maniera e il fine dell'attività stessa. Così si effettua la transizione dalla cognizione teoretica a quella pratica, cioè dal conoscere propriamente detto, al volere. Il significato di tutto ciò, secondo Hegel, è che una vera estimazione della natura dell'universale rende necessaria l'apprensione di questo come subiettività, come concetto attivo, che muove sè stesso e impone modificazioni. Ciò non fa che dare rilievo, in questa particolare contingenza, al principio fondamentale dell'intero sistema hegeliano, cioè il riconoscimento che la natura fondamentale della ragione è dinamica, o, in altre parole, che la forza unitaria dell'universo, la quale tutto comprende, è spirito e non materia.

Nel volere, l'idea subbiettiva si sforza sempre di affermare sè stessa e di modellare il mondo — che le sta di fronte in apparenza opposto ad essa — in una forma che si adatti ai suoi fini. Il fine che è sempre dominante nell'attività della

ragione universale è la realizzazione del bene. A questo punto del sistema di Hegel il movimento dialettico raggiunge uno stadio a cui convergono le linee logica ed etica. Così, l' intelligenza prende il mondo come lo trova; il volere si propone di fare il mondo ciò che deve essere. Ma qui la finitudine del volere è evidente, poichè esiste una costante contraddizione tra il mondo come è e il mondo come dovrebbe essere. Tuttavia nel processo del volere medesimo, questo sopprime la propria finitudine e supera la contraddizione che vi è implicita; e ciò si effettua col produrre un'unità tra l'idea teoretica e quella pratica: vale a dire, quando ciò che è, corrisponde perfettamente a ciò che dev'essere. L'idea possiede quel più profondo intuito, il quale riconosce come le discrepanze tra il reale e l'ideale siano puramente superficiali, come essenzialmente essi siano in accordo, e come il mondo manifesti perfettamente il completo scopo del suo concetto immanente.

Così l'idea è spogliata da ogni finitudine. Essa è l'Idea Assoluta; secondo è definita da Hegel essa è l'unità dell'idea teoretica, che considera il mondo come è, e dell'idea pratica, che si sforza di fare il mondo quale dovrebbe essere. Inoltre, siccome il conoscere implica la vita, l'Idea Assoluta è pure un'unità della cognizione e della vita. Essa comprende naturalmente tutti i momenti che entrano nell'evoluzione dell'idea. Nella vita, considerata semplicemente come essere immediato, l' idea appare *an sich*, cioè implicita-

mente; nel conoscere, appare *für sich*, il che significa che l'idea è esplicitamente cosciente di sè stessa. Nell'Idea Assoluta essa è insieme *an sich und für sich*, cioè contiene sè stessa e comprende tutto. Ogni movimento di questo sviluppo rientra nella sfera della determinazione dell'idea. L'idea non abbisogna d'alcun sostegno su cui appoggiarsi; essa non riconosce alcuna dipendenza da qualsiasi elemento esterno a sè. Nella sua evoluzione non vi sono fattori contingenti o condizioni esterne. « L'idea (dice Hegel) è il *νόησις νοήσεως* che Aristotile ha, da tanto tempo, indicato, come la forma suprema dell'idea » (1). Il vero contenuto di questa idea, ciò a cui essa pensa e su cui agisce — giacchè si deve ricordare che l'idea è tanto conoscitiva, quanto attiva — dev'essere considerato come l'intero sistema di cui abbiamo seguito lo sviluppo. Di questa evoluzione, l'Idea Assoluta è il compimento — compimento, tuttavia, che non è il prodotto risultante dal processo stesso; perchè, mentre la idea è l'ultimo termine della serie, essa è anche il primo termine, come pure la ragion d'essere dell'intero processo. Il vero significato dell'idea è ammirabilmente dilucidato da Hegel nel seguente paragrafo che val la pena di citare per intero:

« Dietro questo sguardo retrospettivo al processo di sviluppo, l' Idea Assoluta può parago-

---

(1) § 236, *Zusatz*.

narsi al vecchio, che esprime le stesse convinzioni religiose del fanciullo, ma pel quale esse posseggono, in aggiunta, il significato della sua intera vita. Anche se il fanciullo intendesse in qualche misura le verità della religione, pure esse avrebbero valore per lui solo in una sfera limitata, e tutto l'àmbito della vita e il mondo intero si troverebbero fuori di quella. Tale è il caso della vita umana in generale e dei varî eventi che la riempiono. Ogni lavoro è diretto verso qualche mèta, e, quando questa è raggiunta, noi siamo sorpresi di scoprirvi nient'altro che il nudo fine stesso che ci eravamo proposti. La importanza, tuttavia, sta nell' intero movimento. Quando un uomo segue la vocazione della sua vita, il semplice fine può parergli assai circoscritto; ma nel raggiungimento, qualunque esso sia, si concentra l' intero *decursus vitae*. Così pure, il contenuto dell' Idea Assoluta è il corso completo del movimento progressivo che abbiamo seguito sin qui. C'è, infine, il riconoscimento che lo sviluppo, come un tutto, costituisce tanto il contenuto, quanto il fatto essenzialmente interessante. Inoltre, è peculiarmente la conoscenza filosofica che è atta a comprendere come, mentre ogni cosa, considerata nel suo isolamento, può apparire limitata, non di meno il suo valore reale consista nella sua relazione col tutto e nella sua funzione come momento o fattore essenziale dell'Idea Assoluta. Così è che, avendo ottenuto il contenuto, abbiamo ora la conoscenza che questo contenuto è il vivente dispiegarsi della

idea e che questo semplice sguardo retrospettivo è contenuto nella stessa forma dell'idea. Ciascuno degli stadî finora esaminati è un'immagine dell'Assoluto, dapprima però in maniera limitata; e conseguentemente esso è costretto da sè a spingersi innanzi ad una completa rivelazione, — processo, che è il metodo dialettico di sviluppo » (1).

(1) § 237, *Zusatz*.

CAPITOLO XVIII.

La relazione della Logica con la Filosofia della Natura e la Filosofia dello Spirito.

L'esposizione della *Logica* sarebbe incompleta senza almeno una parola circa il rapporto della *Logica* con le due altre discipline filosofiche di Hegel, la *Filosofia della Natura (Die Naturphilosophie)* e la *Filosofia dello Spirito (Die Philosophie des Geistes)*. Queste due formano rispettivamente la seconda e la terza parte dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*.

Sembrerebbe, a primo aspetto, che queste scienze fossero collocate in ordine di sviluppo seriale, in modo che la *Filosofia della Natura* rappresentasse un passo avanti sulla prima parte dell'*Enciclopedia*, la *Logica*; e la *Filosofia dello Spirito*, il compimento e il termine delle due precedenti discipline. Ma questa concezione è erronea e traviatrice. Un attento studioso della

Logica non può non subir l'impressione della dottrina fondamentale di essa, che la ragione suprema, o l'Idea Assoluta, è il principio creatore e sostenitore di ogni essere, e non semplicemente un principio astratto di pensiero come tale. E la presente esposizione avrebbe fallito il suo scopo se non avesse lasciata una tale impressione nella mente del lettore. Concesso che questo principio — cioè che il razionale è anche il reale e che le leggi del pensiero sono le leggi delle cose — è il principio fondamentale ed essenziale del sistema hegeliano, ne viene di conseguenza che si deve considerare che, tanto la natura, quanto lo spirito, rientrino nella sfera della ragione che tutto comprende, o idea. Si affermò replicatamente che l'idea costituisce la totalità di ogni essere, e come tale perciò essa deve comprendere le sfere tanto della natura che della mente.

Inoltre, lo stesso Hegel insiste che è una falsa maniera di esposizione quella di parlare di una transizione dall'idea alla natura e da questa alla mente. La parola « transizione » *(der Uebergang)* ha acquistato nell'uso hegeliano un significato particolare. Essa significa sempre un avanzamento da uno stadio incompleto di sviluppo ad uno più alto e più completo. Questo si vide avvenire ad ogni passo del progresso dalla più semplice concezione dell'essere immediato all'idea completa e che tutto abbraccia. L'idea, inoltre, rappresenta lo stadio di sviluppo che è assolutamente sufficiente a sè. Essa non

solo colma ogni deficienza, rimuove ogni limitazione e risolve tutte le contraddizioni, ma è, nella completezza della sua natura, ugualmente incapace di perfezionamento o di deterioramento. Parlare perciò d'una transizione dalla idea alla natura implicherebbe che l'idea abbisogni del concetto di natura come necessario complemento, onde supplire alle proprie deficienze e superare le proprie contraddizioni. Hegel afferma espressamente che l'idea non diviene natura, ma che è natura. Da questo punto di vista perciò la *Filosofia della Natura* potrebbe considerarsi come un tentativo per razionalizzare la natura, cioè per mostrare che da un capo all'altro dei suoi processi, e alla base di tutte le sue forze, e come essenza di tutte le sue leggi, è sempre presente la ragione immanente.

Ancora: la transizione da un dato stadio di sviluppo ad uno più alto e che completa il primo, è sempre compiuta mediante l'interiore compulsione del pensiero. La transizione è sempre concepita come necessaria *(gesetz)*. La natura del pensiero è tale che esso è costretto a procedere avanti verso la perfezione. Ma dall'idea alla natura non esiste una transizione in questo senso. Al contrario, Hegel insiste con la massima energia che l'intero sistema della natura è il risultato della sola e semplice libera attività dell'idea. Secondo egli si esprime, « l'idea si risolve a lasciar uscire liberamente da sè il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea imme-

diata, che è il suo riflesso — come natura » (1). Noi abbiamo veduto che l'idea possiede non solo una funzione conoscitrice, ma altresì una funzione volitiva. Essa è essenzialmente una forza attiva. Tutta la tendenza del suo essere, in quanto dinamico, è di rivelare la sua attività lungo le direzioni della libera manifestazione della sua natura. L'Idea Assoluta, tuttavia, non esaurisce in nessun modo sè stessa, nè smarrisce sè stessa nella sua rivelazione di sè come natura e come mente. La ragione suprema, l'Idea Assoluta, Dio, comunque si voglia chiamarlo, è in tutte le sue opere e nel mezzo di esse, eppure le trascende. Ciò è espresso senza possibilità di equivoci da Hegel nella *Grande Logica* come segue: « Il contenuto della *Logica* è la rivelazione di Dio quale Egli è nella Sua eterna essenza prima che il mondo sia formato, o che uno spirito finito pervenga all'essere » (2). Possiamo dire, perciò, che appartiene all'essenza stessa dello spirito divino di rivelare Sè medesimo, che tale rivelazione comprende tanto la natura quanto lo spirito e che pure l'Io Assoluto non resta assorbito nella rivelazione di sè.

Ma non potrebbe darsi che questa rivelazione fosse illusoria, fosse un'ombra passeggera senza alcuna sostanza che vi corrisponda? Il movi-

---

(1) § 244. — (Sostituisco anche qui alla versione data dall'autore di questo passo quella del CROCE, *Op. cit.* — *Trad.*).

(2) *Log.*, I, 33.

mento dialettico che abbiamo seguìto dal principio alla fine sembrerebbe confermare questo modo di vedere, poichè gli esseri finiti e le relazioni finite non sono sufficienti a sè, nè posseggono alcuna permanenza nei varî stadî del loro sviluppo, ed è soltanto nell'Idea Assoluta che si trova il punto dove il pensiero può soddisfacentemente arrestarsi, che costituisce la pietra di paragone di tutti gli stadî precedenti, e ne fa avvertire la deficienza. « Le cose che si vedono sono temporali, ma quelle che non si vedono sono eterne ». Forsechè, adunque, tutto il processo cosmico spaziale e temporale è un'apparenza fuggitiva? Forsechè lo spirito dell'uomo è soltanto il rapido raggio del sole centrale, perduto nelle tenebre e nel vuoto, o per avventura destinato a ritornar di nuovo in altre forme per essere riassorbito nella luce primeva? Al contrario, Hegel nella sua *Filosofia della Natura* e nella sua *Filosofia dello Spirito* si sforza di basare queste manifestazioni essenziali dell'essere sopra sostanziali fondamenti. La natura non può essere illusoria, non può essere una mera apparenza, perchè è in essa immanente l'Idea Assoluta. E così anche lo spirito finito non è fuori dall'infinito, ma entro la sfera dell'essere e del potere di questo. Inoltre, poichè l'Idea Assoluta è essenzialmente un'attività libera, e lo spirito umano partecipa della natura stessa di questa Idea, la libertà di esso è con ciò assicurata, e insieme con la libertà, l'immortalità.

A guisa di sommario, si può stabilire che il

problema della *Logica* trova la sua soluzione nell'Idea Assoluta, questo fondamentale principio di ragione il quale spiega sè stesso ed è atto a spiegare tutte le più basse categorie che devono venir considerate semplicemente come fasi particolari del suo stesso essere. Ma nel dispiegarsi del processo dialettico, che mette capo all'Idea assoluta, si scopre che la ragione è essenzialmente un principio di attività, come è un principio di conoscenza. Perciò, l'Idea Assoluta, come suprema espressione della ragione, rivela la propria natura nel processo cosmico; e, non ostante le contingenze spaziali e temporali del grande sistema mondiale, dimostra che la sua natura e i suoi scopi sono il fondamento ed il fine di tutto quel sistema. Giacchè gli elementi duraturi e permanenti dell'ordine cosmico sono quelli che partecipano della natura dell'Idea Assoluta e che pervengono ad una completa rivelazione nello spirito dell'uomo, manifestando la sua affinità con lo Spirito assoluto e suscitando nel suo seno i sintomi della divinità e dell'immortalità.

APPENDICE

Glossario dei più importanti termini filosofici della Logica di Hegel.

Absolut. — Ciò che è incondizionato e condiziona ogni cosa. Ciò che è completo in sè, che abbraccia e determina tutto, l'infinito, l'eterno, Dio. Nella sua più alta espressione è la *absolute Idee.*

Abstrakt. — Una concezione unilaterale e parziale d'un oggetto qualsiasi di conoscenza. Termine usato in contrapposto a concreto, che significa una concezione comprensiva delle cose, abbracciante tutte le considerazioni possibili circa la natura delle cose stesse, circa la loro origine e le molteplici relazioni che esse possono avere.

Allgemein, Allgemeinheit. — Universale, universalità. L'universale non è semplicemente la somma delle varie note che sono comuni a numerosi individuali, in forza di che essi sono considerati come membri d'un solo e medesimo gruppo, o classe. Quel termine ha inerente a sè quest'altro significato di possedere un'essenza dinamica che è la sorgente e il principio costruttore di tutte le sue manifestazioni particolari.

Analytisch. — Analitico; in contrapposto a sintetico (*synthetisch*). Il metodo analitico esamina ogni fenomeno individuale allo scopo di scoprire i suoi vari caratteri particolari, separando l'essenziale dall'inessenziale, e rapportando il fenomeno alla causa, legge, o genere, che gli sono proprî, cioè all'universale che gli corrisponde.

Il metodo sintetico, d'altro lato, prende le mosse dall'universale. La sua attività è essenzialmente costruttrice. Esso agisce come un principio architettonico nel senso di produrre tutte le manifestazioni particolari che sono possibili in conformità alla sua natura essenziale e universale, e quali si rivelano da ultimo nell'organizzazione e nell'essere completo degli universali concreti.

Das Andere. — L'altro: cioè, l'aspetto complementare di quasiasi oggetto di conoscenza, aspetto necessario a completare l'intelligenza del significato di detto oggetto; il suo correlativo. L'altro può essere una specie affine, o lo scopo per cui l'oggetto in questione può essere usato, o qualche altro oggetto con cui esso è in relazione essenziale; esso è in breve il completo concatenamento in cui si trova collocato l'oggetto, il quale dà a questo il suo significato profondo ed intero. Applicato al processo di sviluppo, l'altro di ogni stadio del processo è lo stadio susseguente che sta immediatamente oltre il primo, ma in cui questo trapassa mediante la compulsione del movimento dialettico.

Anschauung. — Percezione. Una conoscenza diretta e immediata, in quanto opposta alla conoscenza ottenuta per opera del processo mediatore del pensiero. L'oggetto può appartenere sia al senso interno che all'esterno. Vedi *Vorstellung*.

An sich. — In sè; frase usata per significare ciò che è implicito, o potenziale, in contrapposto alla frase *für sich* che significa ciò che è esplicito o reale. L'espressione costituita d'entrambe queste frasi contrapposte, *an und für sich*, significa ciò che possiede la capacità

di trasformare quello che è potenziale nella manifestazione reale di esso; è la capacità di determinazione e direzione di sè.

Aufheben, aufgehoben. — Tramutare, tramutato. Questo termine esprime tre idee distinte, ma connesse: distruggere una cosa nella sua forma originaria, restaurarla in un'altra forma, ed elevarla ad un più alto piano. Esso rappresenta sempre un progresso di pensiero e di sviluppo. È difficile tradurre questo termine con una sola parola. Forse tramutare o conservare esprimerebbe approssimativamente il suo significato.

Bedingung. — Condizione; ciò che è necessario nel processo di causalità per la produzione dell'effetto.

Begriff. — Concetto. È il principio universale di ragione che sta alla base di ogni processo di pensiero. Esso è essenzialmente dinamico. Non è semplicemente la suprema categoria del pensiero, ma è altresì la legge fondamentale dell'essere. È l'architettonica forza creatrice dell'universo. Mentre *Seyn* è l'essere, considerato semplicemente come ciò che è immediatamente dato, non spiegato, nè analizzato, e privo di relazioni, e *Wesen* si riferisce ai principî che stanno a base dell'essere, alle molteplici relazioni e al fondamento essenziale di questo, il *Begriff* rappresenta una più profonda intuizione. Esso è più che la semplice fonte di determinazione e di efficienza; è la forza centrale di determinazione e specificazione di sè, che realizza i propri scopi soggettivi mediante la loro essenziale manifestazione nel mondo dell'obbiettività, e in tal modo costituisce la verità tanto del *Seyn* che della *Wesen*.

Beisichseyn. — Essere per sè: applicato ad un oggetto di conoscenza per indicare che è sufficiente a sè e contiene sè stesso. Vedi *Fürsichseyn*.

Besonderheit. — Particolarità. Tuttavia possiede un significato solo quando si applica al particolare di qualche universale.

Bestimmung. — Da *bestimmen*, definire, determinare; è quella capacità differenziatrice che dà ad ogni oggetto

di pensiero forma e carattere definito. Le *Denkbestimmungen* sono le forme più generali di determinazione del pensiero, ed esse stesse determinano tutte quelle altre di natura più particolare o specifica. Le categorie.

Bestimmt. — Specificatamente determinato.

Bestimmheit. — L'effettiva realizzazione della capacità espressa dalla *Bestimmung*. Significa uno stato di definitezza, e si riferisce al carattere specifico e determinato d'un oggetto di conoscenza.

Beweis. — Dimostrazione. Vedi *Definition*.

Beziehung auf sich. — Frase che indica una relazione esistente entro i confini dello stesso oggetto di conoscenza. Da questo punto di vista l'oggetto di conoscenza è considerato come un sistema chiuso, e, almeno per il momento, isolato di fronte ad uno o parecchi sistemi più ampi coi quali può avere relazioni essenziali.

Beziehung in Anderes. — Indica la relazione essenziale d'un oggetto di conoscenza con ciò che gli sta di fronte come il suo particolare altro, cioè come il suo necessario complemento in un più ampio sistema di pensiero entro il quale rientra necessariamente il dato oggetto di conoscenza insieme col suo altro.

Sich auf sich beziehende Negativität. — Vedi *Negativität*.

Daseyn. — L'essere che è definitivamente determinato in contrapposto a *Seyn*, il semplice essere che è interamente indefinito e indeterminato. *Daseyn* è anche usato in contrapposto ad *Existenz*, che significa l'essere definitivamente determinato, ma con implicito riferimento all'origine dell'essere in questione, alla sua essenziale ragione. I termini *Seyn, Daseyn, Existenz*, formano una serie che rappresenta stadi successivi, nel progresso del pensiero, di più precisa determinazione e spiegazione.

Definition. — Definizione. La natura essenziale dell'universale fondamentale nella sua attività sintetica è presentata dalla definizione. Le particolari manifestazioni di cui esso è in generale capace sono presentate

dalla divisione (*Division*). L'individualità concreta, che è sempre qualche oggetto definito costituito da un nesso di relazioni complesse, si chiama un teorema (*Theorem*). Il processo il quale fornisce gli elementi necessari, che servono come termini mediatori in questo nesso di relazioni complesse, si chiama il processo di costruzione (*Konstruktion*). La sua funzione è di fondere in una queste differenti parti elementari. Il processo da cui il conoscere ricava la necessità di questo nesso è chiamato dimostrazione (*Beweis*).

Denkbestimmungen. — Categorie. Vedi *Bestimmung*.

Dialektik. — Dialettica: termine usato come qualifica generale del metodo hegeliano. Significa quel processo del pensiero, il quale riconosce l'interna contraddizione implicita in ogni affermazione finita, e allo stesso tempo possiede la capacità di superare ogni contraddizione osservata mediante un'appropriata sintesi e su di un più alto piano di pensiero.

Il termine è usato in due sensi, uno che si riferisce al triplice processo nel suo insieme, l'altro solo al secondo stadio del processo, quello della contraddizione.

Differenz. — Differenza. Questo termine può essere definito solo in relazione col termine *Identität* (identità). Essi stanno in questa relazione, che le differenze esistenti tra gli oggetti posseggono un significato solo quando sono contrapposte ad una identità essenziale che forma il loro fondo, e similmente l'identità che può essere affermata in un caso qualsiasi possiede un significato solo quando è posta in rilievo dal contrasto con qualche differenza soggiacente. Quando " identità " e " differenza " sono usati come predicati senza riferimento l'una all'altra, sorge la falsa e insignificante astrazione della mera differenza o della mera identità.

Ding an sich. — La cosa in sè. Questa frase kantiana è usata da Hegel in una maniera particolare. Per lui il *Ding an sich* si riferisce sempre alla cosa nel suo stato germinale o potenziale. Il seme, ad esempio, è la pianta in sè; il bambino è l'uomo in sè.

Division. — Divisione. Vedi *Definition.*

Eigenschaft. — La qualità, proprietà, o attributo di una cosa.

Einzelnheit. — Individualità. L'oggetto individuale di conoscenza possiede un significato solo quando si conoscono i caratteri particolari e differenziatori che rendono possibile riferire l'individuale in discorso, all'universale che gli è proprio.

Entwickelung. — Evoluzione, sviluppo. Il movimento dialettico è essenzialmente un moto di sviluppo, sebbene esso segni gli stadi logici del processo piuttosto che quelli temporali.

Erkennen. — Il conoscere; una delle più alte forme in cui si manifesta il *Begriff.* È il concetto che s'eleva al grado della coscienza di sè, del proprio processo e degli oggetti della propria conoscenza.

Erscheinung. — Apparenza o fenomeno. È quell'aspetto dell'essere che è rivelato nel mondo dei fenomeni. Esso deve distinguersi da *Schein,* che è mera apparenza, ombra, illusione. L'*Erscheinung* è il venire in luce di ciò che è il fondamento e l'essenza dell'essere. Per Hegel il fenomeno non possiede alcun significato indipendentemente dal suo noumeno. L'uno è il necessario complemento dell'altro.

Etwas. — Alcunchè o qualche cosa. Qualsiasi oggetto di conoscenza che possegga un essere determinato (*Daseyn*). Ogni *Etwas* è *positivo* in virtù di ciò che è, *negativo* in quanto esclude dal proprio essere l'altro che gli corrisponde.

Existenz. — Vedi *Daseyn.*

Form. — Forma. Per Hegel significa un principio formatore e costruttore immanente nella sostanza che è alla base delle cose.

Freiheit. — Libertà.

Für sich. — Esplicito, reale. Vedi *An sich.*

Fursichseyn. — L'essere per sè; cioè, l'essere che definisce i propri limiti e determina le sue proprietà. È l'essere che determina e contiene sè stesso. Tuttavia,

la sua indipendenza è asserita, ma non esplicitamente giustificata. Nel *Beisichseyn*, l'indipendenza dell'essere è considerata come pienamente giustificata.

Gedanken. — Pensieri. Termine spesso usato da Hegel per significare semplicemente pensieri astratti, gli ordinari concetti della logica formale.

Gegensatz. — Antitesi. Il secondo stadio di ogni movimento dialettico, e un momento o fattore essenziale nella sintesi risultante, mediante la quale esso viene unito, su di un piano più alto, con ciò che, ad un grado più basso di pensiero, appare come il suo opposto.

Gesetzt. — Dal verbo *setzen*. Ogni oggetto di pensiero che sia necessariamente ed esplicitamente determinato dalla logica della situazione, è *gesetzt*. Ogni qual volta ciò che è dato nel pensiero conduce in forza della necessità degli stessi processi del pensiero, ad una conclusione che su quello si fonda, questa conclusione è sempre indicata da Hegel come *gesetzt*. Ogni fase del processo dialettico è *gesetzt*, nel senso indicato al termine che segue, dallo stesso moto del pensiero derivante dalla natura dello stadio che immediatamente la precede.

Gesetztseyn. — La condizione o stato di essere *gesetzt*.

Grad. — Grado o intensità d'una variazione quantitativa, come il grado di calore, o di freddo, ecc.

Grânze. — Limite, che segna la linea di differenziazione tra un oggetto di conoscenza e il suo altro. Vedi *Schranke*.

Grund. — La ragion d'essere che sta in fondo ad ogni apparenza superficiale. La base su cui s'appoggia l'esistenza di qualsiasi oggetto di conoscenza. Esso è il noumeno soggiacente ad ogni fenomeno. È la costante e permanente essenza di tutti gli oggetti di conoscenza.

Idealität, Ideal. — Idealità, ideale. L'ideale è il carattere essenziale del vero infinito. È quel permanente e costante elemento d'ogni essere definito che sta in fondo agli elementi mutevoli ed instabili i quali costi-

tuiscono la finitezza dell'essere medesimo. Perciò, il finito e l'infinito, il reale e l'ideale, non sono degli opposti irreconciliabili. Ogni essere finito possiede elementi di infinità. Il vero reale è tale in virtù di qualche essenziale tendenza d'idealità. E l'umano ha la capacità di diventar partecipe della natura divina.

Idee. — L'Idea. La più alta forma del *Begriff*, o concetto, in quanto manifesta la sua essenza cosciente, libera, determinatrice di sè stessa. Il compimento e la scaturigine della conoscenza di ogni essere.

Identität. — Identità. Vedi *Differenz*. — *Abstrakte Identität*. Identità astratta: un'incompleta e incolora concezione delle cose. — *Absolute Identität*. Identità completa. Semplice medesimezza, indefinita omogeneità. — *Mit sich identisch*. Identico a sè, cioè che presenta una medesimezza in ogni sua parte e manca di qualsiasi differenziazione di parti o specificazione di funzioni. Ciò che è in ogni sua parte completamente omogeneo è *mit sich identisch*.

Inhalt. — Contenuto. Possiede un significato soltanto quando è considerato una cosa sola con la forma.

Kausalität. — La categoria della causalità.

Konkret. — Concreto. Una completa comprensiva concezione delle cose. Vedi *Abstrakt*.

Konstruktion. — Costruzione. Vedi *Definition*.

List. — Astuzia. È una qualifica del modo con cui la ragione compie i suoi fini nella natura recando sotto la propria direzione le forze meccaniche e chimiche del mondo e guidandole a volontà.

Maass. — Misura. La misura normale o forma tipica a cui tutte le cose, nelle loro diverse sfere, più o meno perfettamente, corrispondono.

Mittelbar. — Mediato. Questo termine è usato in contrapposto a *unmittelbar*, immediato, che indica un oggetto di conoscenza dato, ma non analizzato nè spiegato. Ciò che vien considerato come un prodotto dovuto a un certo processo da cui esso è condotto a termine o mediato, è *mittelbar*.

La conoscenza immediata è data; la mediata è spiegata. L'immediato è privo di relazioni; il mediato ne possiede. L'immediato è elementare; il mediato è sviluppato. L'immediato segna il principio; il mediato il risultato.

Möglichkeit. — Possibilità; non però la possibilità della fantasia, ma quella che rappresenta una definita potenzialità capace di realizzazione effettiva.

Moment. — Momento o fattore. Un elemento essenziale in ogni complesso sistema o processo.

Negativ. — Negativo. Si riferisce all'elemento di differenza nell'essenza di ogni oggetto di conoscenza, e il suo significato sta interamente nella relazione col suo elemento complementare, il positivo. I due elementi si uniscono a costituire la ragione essenziale dell'essere.

Negativität. — Negazione. Il processo della cosiddetta ragione negativa, che pone ogni tesi primitiva di fronte alla sua corrispondente antitesi. L'*absolute Negativität* è il superamento della prima negazione mediante un diniego che implica un più alto punto di vista. Questa seconda negazione, essendo il diniego della prima negazione, ha la forza di un'affermazione. Tuttavia, essa non è una semplice nuova affermazione della tesi primitiva; è un processo che, mentre afferma la tesi primitiva, abbraccia allo stesso tempo nella sintesi risultante la contraddizione di questa come uno dei momenti o fattori essenziali della sintesi stessa. Inoltre la negazione come processo, traccia una linea di distinzione tra un oggetto di conoscenza e quello che sta immediatamente oltre di esso come il suo altro. Questa è una linea di definizione, in quanto differenzia ciò che una cosa è da ciò che non è. In questo senso la negazione è un processo di determinazione.

Negative Einheit. — Un sistema che contiene parecchie parti diverse, tutte le quali sono però unite per mezzo d'un'unità che è alla base di esse. È un' unità in mezzo alla diversità. — *Sich auf sich beziehende Negativität.* Una negazione imposta da sè a sè, cioè un si-

stema che contiene entro la sfera del suo essere essenziale certi elementi contradditori, i quali fanno sì che il sistema come sta, caschi, quasi a dire, pel suo proprio peso, ed indicano la necessità di superare tali contraddizioni coll'introdurre qualche più alta categoria di pensiero.

Nichts. — Non-essere. È lo stadio che non è stato ancora conseguito in un processo di sviluppo, ma può divenire S*eyn*, o essere reale, mediante il processo del divenire (*Werden*).

Nothwendigkeit. — Necessità.

Objectiv. — Obbiettivo. È un termine usato per designare nel senso kantiano tutto ciò che è universale e necessario in qualsiasi oggetto di conoscenza. Hegel, tuttavia, aggiunge che i pensieri in quanto universali e necessari devono, non essere considerati semplicemente come *nostri* pensieri, ma altresì come l'essenza delle cose esistenti.

Objectivität. — Obbiettività. Quello stadio dello sviluppo dell'essere che è l'esplicita manifestazione del concetto subbiettivo in esso immanente.

Positiv. — Positivo; termine, il cui significato sta nel rapporto in cui è col suo correlativo, il negativo. Vedi *Negative.*

Realität. — Realtà. L'aspetto positivo d'un essere determinato, che lo costituisce ciò che è; esso forma, come tale, un *momento* essenziale di ciò che è veramente infinito e perciò ideale. Vedi *Idealität.*

Reflexion. — Riflessione. Quel processo fondamentale di pensiero per cui ogni oggetto di conoscenza è pienamente rivelato solo quando lo scorgiamo nella completa concatenazione in cui si trova, e possediamo un'intera conoscenza delle relazioni che esso ha con ogni parte del sistema a cui si rannoda. Perciò non si può dire che l'oggetto risplenda di luce propria, ma piuttosto di luce riflessa da tutti gli elementi coordinati con cui esso è in relazione.

Reflexion in sich. — Il processo per cui un oggetto di conoscenza risplende di luce propria.

Reflexion in Anderes. — Il processo per cui un oggetto di conoscenza risplende della luce di qualche cosa che è in relazione con esso come il suo altro, o complemento; ciò che è essenzialmente il suo correlativo.

Setzende Reflexion. — Riflessione che pone; quella fase del processo di riflessione che considera l'essere come illuminato da sè, e perciò come immediatamente dato e indipendente.

Voraussetzende Reflexion. — Riflessione che presuppone. Essa rappresenta una conoscenza più profonda in quanto scorge che la supposta immediatezza e indipendenza d'un dato oggetto di conoscenza deve esser posta in relazione con qualche cos'altro che è la sua necessaria presupposizione.

Aeusserliche Reflexion. — Riflessione esterna; in cui la relazione esistente tra l'essere e ciò da cui l'essere dipende è considerata come una relazione puramente esterna, in guisa che l'uno agisca sull'altro del tutto esteriormente.

Bestimmende Reflexion. — Riflessione che determina. Considera la relazione apparentemente esterna come esistente in realtà tra elementi coordinati d'un solo e medesimo sistema essenziale di essere.

Reflexionsbestimmungen. — Le categorie della riflessione.

Regel. — Regola, cioè la forma abituale o tipica che si constata costituire il carattere dei membri della stessa classe o specie.

Satz. — Proposizione. Un'affermazione che è esatta rispetto a certe circostanze, ma non è vera universalmente e necessariamente. Essa differisce a questo riguardo dal giudizio *(das Urtheil)* che contiene il detto elemento di universalità e necessità. La proposizione si può chiamare esatta o inesatta; il giudizio, invece, è o vero o non vero.

Schein. — Mera apparenza; che si deve distinguere da *Erscheinung* (vedi) apparenza o fenomeno.

Schluss. — Sillogismo. Non è solamente la forma

logica di illazione. È usato anche per definire ogni processo attivo del mondo dell'essere che congiunge due elementi qualsiasi per opera della mediazione d'un terzo, il termine medio o comune. Il processo sillogistico, perciò, come è alla base delle attività del pensiero così è alla base di quelle dell'essere.

Schranke. — Il confine. Segna il limite che ogni essere definito può raggiungere ad ogni stadio particolare del suo sviluppo, ma che per l'interna compulsione della propria natura, esso deve trascendere negli stadi più avanzati dello sviluppo medesimo.

Seyn. — Essere, nel senso di semplice essere indefinito e indeterminato. Vedi *Begriff*.

Subjectiv. — Subbiettivo; non semplicemente ciò che concerne i pensieri e gli interessi individuali e personali nella loro distinzione dall'intero corpo dei fatti del mondo dei fenomeni; ma ciò che è allo stesso tempo immanente nel fatto, e in quanto così immanente costituisce la verità del fatto stesso e del suo principio informatore.

Substantialität, Substanz. — Sostanzialità, sostanza. Ciò che è l'assoluto principio formatore e la scaturigine d'ogni potere e necessità dell'universo. Nella sua ultima analisi, la sostanza si rivela come soggetto, cioè come potere d'assoluta personalità.

Synthetisch. — Sintetico. Vedi *Analytisch*.

Theorem. — Teorema. Vedi *Definition*.

Totalität. — La somma totale di tutte le proprietà e relazioni pertinenti ad un oggetto di conoscenza, presa, non come semplice somma, ma come unità sistematica.

Uebergang. — Transizione. Termine usato per indicare il passaggio del pensiero da un dato stadio del suo sviluppo a quello che viene immediatamente di sèguito e che è essenzialmente connesso col precedente dall'interna necessità dello stesso processo di pensiero.

Unvermittelt. — Ciò che non è mediato. È un ter-

mine usato per voler dire che sebbene un processo di mediazione stia indubbiamente a base dell'oggetto di conoscenza a cui il termine è applicato, pure questo processo non è ancora riconosciuto o reso esplicito. Vedi *Mittelbar*.

Unmittelbarkeit. — Immediatezza. Vedi *Mittelbar* e *Unvermittelt*.

Unterschied. — Differenza. È qualche cosa di più che semplice diversità *(Verschiedenheit)*; significa altresì una differenza determinata e specifica *(bestimmter Unterschied)* che serve come segno differenziatore d'una specie definita.

Ursache. — Causa; il significato della sua radice indica che la causa, come essenza primaria, sta a base del suo effetto *(Wirkung)*.

Urtheil. — Giudizio. Il significato della sua radice è quello d'una divisione in parti elementari, e questo significato è mantenuto nella funzione essenziale del giudizio, che è il processo del dirompere un indefinito e incoerente universale nelle forme particolari della sua manifestazione, le quali sono così definite, come coerenti. Come processo, il giudizio non si applica soltanto all'attività del pensiero, ma anche all'attività del l'essere.

Verhältniss. — Relazione. Si applica specialmente alla relazione che esiste tra un oggetto di conoscenza e il suo correlativo in quanto mediati dalla categoria della riflessione: tali, la relazione causale, o quella di attività reciproca.

Vermittelt, Vermittelung. — Mediato, mediazione. Vedi *Mittelbar* e *Unvermittelt*.

Vernunft. — Ragione; in quanto distinta da *Verstand*, l'intelletto. La ragione è quella funzione della mente che supera, mediante una più alta sintesi, le contraddizioni che l'intelletto ha la funzione di osservare e che esso però non può riconciliare. L'intelletto considera i vari oggetti di conoscenza come distinti, separati, isolati. La ragione è la funzione sintetica del pensiero che,

mentre non ignora in nessun modo le differenze esistenti nel mondo dei fenomeni, nondimeno possiede la capacità di cogliere l'unità che sottostà alle differenze.

Verschiedenheit. — Diversità.

Verstand. — Intelletto. Vedi *Vernunft.*

Voraussetzung. — Postulato.

Vorstellung. — Un'immagine generalizzata d'una classe o gruppo di oggetti in quanto distinta da *Anschauung,* che è la percezione immediata d'un oggetto, e da *Begriff,* che è l'afferrare che fa il pensiero una idea universale senza alcun aiuto casuale da parte delle riproduzioni che l'immaginazione può cercar di formare dell'oggetto stesso.

Wahrheit. — Verità. Secondo Hegel la verità consiste nella completa conformità d'un oggetto di conoscenza al suo fondamentale *Begriff,* e ciò implica un processo in cui l'oggetto vien considerato nella totalità delle sue relazioni.

Wechselwirkung. — La categoria dell'attività reciproca.

Werden. — Divenire. Il processo mediante il quale il non-essere perviene all'essere.

Wesen. — Essenza. Vedi *Begriff.*

Widerspruch. — Contraddizione.

Wirklichkeit. — Realtà. La concreta unità dell'essenza e dell'apparenza.

Wirkung. — Effetto. Vedi *Ursache.*

Zufälligkeit. — Contingenza. Il contingente è ciò che ha la ragione del suo essere non in sè stesso, ma in qualche altro.

INDICE

PARTE SECONDA

La Dottrina dell'Essenza.

PARTE TERZA

La Dottrina del Concetto.

Appendice.

Piccola Biblioteca di Scienze Moderne

Eleganti volumi in-12°.

1. Zanotti-Bianco, *In cielo*. Saggi di astronomia — 1897 . L. 2,50
2. Cathrein, *Il Socialismo* — 4ª edizione, 1906 . . „ 2 —
3. Brücke, *Bellezza e difetti del corpo umano*. Con figure — 2ª edizione, 1907 . . . . „ 2,50
4. Sergi, *Arii e Italici* — 1898 . . . . „ 3 —
5. Rizzatti, *Varietà di storia naturale*. Con figure — 1901 „ 5 —
6. Lombroso, *Il problema della felicità* — 2ª edizione, 1907 „ 3 —
7. Morasso, *Uomini e idee del domani* — 1898 (esaurito).
8. Kautsky, *Le dottrine economiche di C. Marx* — 1898 (sequestrato).
9. Hugues, *Oceanografia* — 1898 . . . . „ 3,50
10. Frati, *La donna italiana* — 1899 . . . . . . „ 2 —
11. Zanotti-Bianco, *Nel regno del sole* — 1899 . . . . „ 2,50
12. Troilo, *Il misticismo moderno* — 1899 . . . . . „ 3 —
13. Jerace, *La ginnastica e l'arte greca*. Con figure — 1899 „ 3 —
14. Revelli, *Perchè si nasce maschi o femmine?* — 1899 . „ 2,50
15. Groppali, *La genesi sociale del fenomeno scientifico* — 1899 „ 2,50
16. Vecchj e D'Adda, *La marina contemporanea* — 1899 . „ 5 —
17. De Sanctis, *I sogni* — 1899 . . . . „ 5 —
18. De Lacy Evans, *Come prolungare la vita* — 2ª ed., 1906 „ 3 —
19. Strafforello, *Dopo la morte* — 2ª edizione, 1906 . „ 3 —
20. Lassar-Cohn, *La chimica nella vita quotidiana*. Con figure — 2ª edizione, 1907 . . . . „ 4 —
21. Mach, *Letture scientifiche popolari* — 1900 . . . . „ 3,50
22. Antonini, *I precursori di Lombroso*. Con figure — 1900 „ 2,50
23. Trivero, *La teoria dei bisogni* — 1900 . . . . . „ 2,50
24. Vitali, *Il rinascimento educativo* — 1900 . . . . „ 2 —
25. Disa, *Le previsioni del tempo* — 1900 . . . . . „ 3 —
26. Tarozzi, *La virtù contemporanea* — 1900 . . . . „ 2 —
27. Strafforello, *La scienza ricreativa* — 1900 . . . . „ 3 —
28. Sergi, *Decadenza delle nazioni latine* — 1900 . . . „ 4 —
29. Masè-Dari, *M. T. Cicerone e le sue idee economiche e sociali* — 1901 . . . . „ 4 —
30. De Roberto, *L'Arte* — 1901 . . . . „ 2,50
31. Baccioni, *La vigilanza igienica degli alimenti* — 1901 . „ 4 —
32. Marchesini, *Il simbolismo* — 1901 . . . . . . „ 3,50
33. Naselli, *Meteorologia nautica* — 1901 . . . . . . „ 2,50
34. Niceforo, *Italiani del nord e italiani del sud* — 1901 . „ 5 —
35. Zoccoli, *Federico Nietzsche* — 2ª edizione, 1901 . . „ 4 —
36. Loria, *Il capitalismo e la scienza* — 1901 . . (esaurito).
37. Osborn, *Dai Greci a Darwin* — 1901 . . . . . . „ 3,50
38. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antico* — 1901 „ 3,50
39. Rasius, *Diritti e doveri della critica* — 1901 . . . „ 3 —
40. Sergi, *La psiche nei fenomeni della vita* — 1901 . . „ 2,50
41. Henle, *La vita e la coscienza*. Con figure — 1902 . . „ 3 —
42. Baccioni, *Nel regno del profumo*. Con figure — 1902 . „ 2,50
43. Strafforello, *Il progresso della scienza* — 1902 . . „ 3 —
44. Minutilli, *La Tripolitania*. Con una carta — 1902 . „ 3,50
45. Maeterlink, *La saggezza ed il destino* — 2ª ediz., 1910 . „ 3,50
46. Molli, *Le grandi vie di comunicazione* — 1902 . . „ 4 —
47. Vaccaro, *La lotta per l'esistenza* — 3ª edizione, 1902 . „ 3 —

Fratelli Bocca, Editori — Torino.

189

48. Grant Allen, *La vita delle piante.* Con figure — 1902 L. 3 —
49. Zini, *Il pentimento e la morale ascetica* — 1902 . . „ 3 —
50. Materi, *L'eloquenza forense* — 1902 . . . . . „ 2 —
51. Morasso, *L'imperialismo artistico* — 1903 . . . „ 3,50
52. Lombroso, *I segni rivelatori della personalità* — 1902 „ 3 —
53. Oddi, *Gli alimenti e la loro funzione* — 1902 . . „ 4 —
54. Rossi, *I suggestionatori e la folla* — 1902 . . . „ 2,50
55. Vaccai, *Le feste di Roma antica* — 1902 . . . „ 3,50
56. Marchesini, *Il dominio dello Spirito* — 1902 . . „ 3,50
57. Sergi, *Gli Arii in Europa e in Asia.* Con figure — 1903 „ 3,50
58. Zanotti-Bianco, *Istorie di mondi* — 1903 . . . . „ 4 —
59. Harnack, *L'essenza del Cristianesimo* — 2ª edizione, 1908 „ 4 —
60. James, *Gli ideali della vita* — 2ª edizione, 1906 . . „ 3 —
61. Baccioni, *Dall'alchimia alla chimica.* Con figure — 1906 „ 5 —
62. Cappelletti, *La leggenda Napoleonica* — 1903 . . „ 5 —
63. Mach, *Analisi delle sensazioni* — 1903 . . . . „ 4 —
64. Labanca, *Gesù Cristo.* Con figure — 1902 . . . „ 4 —
65. Anderson, *Le civiltà estinte dell'Oriente* — 1903 . . „ 3 —
66. Cougnet, *I piaceri della tavola.* Con figure — 1903 . „ 5 —
67. Sighele, *L'intelligenza della folla* — 1903 . . . „ 2,50
68. Hickson, *La vita nei mari.* Con figure — 1903 . . „ 2,50
69. Costa, *Il Buddha e la sua dottrina* — 1903 . . . „ 3,50
70. Solerti, *Le origini del melodramma* — 1903 . . . „ 3,50
71. Brofferio, *Per lo Spiritismo* — 3ª edizione, 1903 . . „ 3,50
72. Clodd, *Storia dell'Alfabeto.* Con figure — 1903 . . „ 3 —
73. Del Lungo, *Goethe e Helmholz* — 1903 . . . . „ 2 —
74. Finot, *La filosofia della longevità* — 1903 . . . „ 3,50
75. Alippi e Comanducci, *La liquefazione del gas e dell'aria* — 1903 . . . . „ 3 —
76. Fraccaroli, *L'irrazionale nella letteratura* — 1903 . „ 5 —
77. Conn, *Il meccanismo della vita* — 1903 . . . . „ 3 —
78. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci* — 1903 . „ 3,50
79. Del Cerro, *Fra le quinte della Storia* — 1903 . . „ 4 —
80. Viazzi, *Psicologia dei sessi* — 1903 . . . . . „ 4 —
81. Sergi, *Evoluzione umana individuale e sociale* — 1903 „ 3,50
82. Clodd, *L'uomo primitivo.* Con figure — 1904 . . „ 2,50
83. Baldwin, *L'intelligenza* — 1904 . . . . . . „ 4 —
84. Cappelletti, *La Rivoluzione* — 1904 . . . . . „ 5 —
85. Lombroso, *La vita dei bambini.* Con figure — 1904 . „ 3 —
86. Emerson, *Uomini rappresentativi* — 1904 . . . . „ 3,50
87. Moebius, *Inferiorità mentale della donna* — 1904 . „ 2,50
88. Gumplowicz, *Il concetto sociologico dello Stato* — 1904 „ 3,50
89. Agresti, *La filosofia nella letteratura moderna* — 1904 „ 3,50
90. Lombroso, *I vantaggi della degenerazione.* Con figure — 1904 „ 3 —
91. Pegrassi, *Le illusioni ottiche.* Con figure — 1904 . „ 2,50
92. Morasso, *La nuova arma (La macchina)* — 1905 . „ 4 —
93. Menger, *Lo stato socialista* — 1905 . . . . . „ 4 —
94. Canestrini, *Gli amori degli animali.* Con figure — 1905 „ 3,50
95. Rizzatti, *Dalla pietra filosofale al radio.* Con fig. — 1905 „ 3,50
96. Carlyle, *Passato e presente* — 1905 . . . . . „ 5 —
97. Cougnet, *Il ventre dei popoli* — 1905 . . . . „ 5 —
98. Bizzarri, *La base fisica del male* — 1905 . . . „ 2,50

N.	Opera	Prezzo
99.	Cappelletti, *Storie e leggende* — 1905	L. 5 —
100.	Clodd, *Storia della creazione*. Con figure — 1905	„ 4 —
101.	Zanotti-Bianco, *Astrologia ed astronomia* — 1905	„ 3,50
102.	Hall, *Il suolo* — 1905	„ 4 —
103.	Baratta, *Curiosità Vinciane*. Con figure — 1905	„ 3 —
104.	Fraccaroli, *La questione della scuola* — 1905	„ 3 —
105.	Evans, *Lao-tse e il libro della via e della virtù* — 1905	„ 3,50
106.	Clodd, *Miti e sogni* — 1905	„ 3,50
107.	Labanca, *Il papato* — 1905	„ 5 —
108.	Villa, *L'idealismo moderno* — 1905	„ 5 —
109.	Fanciulli, *L'individuo nei suoi rapporti sociali* — 1905	„ 3 —
110.	Duclaux, *Igiene sociale* — 1905	„ 4 —
111.	Ravizza, *Psicologia della lingua* — 1905	„ 3 —
112.	Clodd, *Fiabe e filosofia primitiva* — 1906	„ 3,50
113.	Cappelletti, *Principesse e grandi dame* — 1906	„ 5 —
114.	Niceforo, *Forza e ricchezza* — 1906	„ 3,50
115.	Renda, *Le passioni* — 1906	„ 2,50
116.	Romano, *La psicologia pedagogica* — 1906	„ 4 —
117.	Rizzatti, *Dal cielo alla terra* — 1906	„ 3,50
118.	Canestrini, *Le società degli animali*. Con figure — 1906	„ 3 —
119.	Tonnini, *La psicologia della civiltà egizia*. Con fig. — 1906	„ 5 —
120.	Ferrucci, *Il traforo del Sempione e i passaggi alpini*. Con figure — 1906	„ 3,50
121.	Lombroso e Carrara, *Nella penombra della civiltà* — 1906	„ 3 —
122.	Sacchi, *Istituzioni di Scienza occulta* — 1906	„ 5 —
123.	Wilde, *Intenzioni* — 1907	„ 5 —
124.	Loriga, *La struttura e le funzioni del corpo umano*. Con figure — 1907	„ 3,50
125.	Baratono, *Psicologia sperimentale* — 1906	„ 4 —
126.	Fanciulli, *La coscienza estetica* — 1906	„ 3,50
127.	Key, *Il secolo dei fanciulli* — 1906	„ 3,50
128.	Cappelletti, *Dal 2 Dicembre a Sedan* — 1907	„ 5 —
129.	Zini, *Giustizia* — 1907	„ 3 —
130.	Ballard, *I miracoli dell'incredulità* — 1907	„ 4 —
131.	Limentani, *La previsione dei fatti sociali* — 1907	„ 5 —
132.	Conn, *Il metodo dell'evoluzione*. Con figure — 1907	„ 5 —
133.	Sergi, *La Sardegna*. Con figure — 1907	„ 3 —
134.	Lacey, *Il Cristo storico* — 1907	„ 2 50
135.	Newman, *Fede e Ragione* — 1907	„ 6 —
136.	De Lorenzo, *Terra madre* — 1907	„ 3 —
137.	Bryce, *Imperialismo romano e britannico* — 1907	„ 5 —
138.	Lumbroso, *Attraverso la rivoluzione e il primo impero* — 1907	„ 5 —
139.	Wegener, *Noi giovani!* Il problema sessuale nella vita prematrimoniale d'ogni giovane istruito — 2ª ed., 1908	„ 2,50
140.	Snyder, *La nuova scienza* — 1907	„ 5 —
141-142.	Morselli, *Psicologia e spiritismo*. Con figure — 1908	„ 15 —
143.	Alaleona, *Storia dell'oratorio musicale* — 1908	„ 6 —
144.	Bain, *Scienza dell'educazione* — 1909	„ 5 —
145.	Michels, *Proletariato e borghesia* — 1908	„ 4 —
146.	Morasso, *Domus Aurea* — 1908	„ 4 —
147.	Fournier d'Albe, *La moderna teoria dell'elettricità* — 1908	„ 4 —